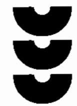
LA RELIGIÓN DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS

Gerd Theissen



BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS
108

ıras publicadas
:iones Sígueme:

:issen-A. Merz, *El Jesús histórico* (BEB 100)
:issen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios* (BEB 95)
:issen, *La sombra del Galileo* (NA 110)
ɭobinson-P. Hoffmann-J. S. Kloppenborg, *El Documento Q* (BEB 107)
rrer, *Jesucristo en el Nuevo Testamento* (BEB 105)
enke, *La comunidad primitiva* (BEB 88)
ⱱacDonald, *Las comunidades paulinas* (BEB 78)
ırage, *Ética del Nuevo Testamento* (BEB 57)
ȝrown, *La comunidad del discípulo amado* (BEB 43)

GERD THEISSEN

LA RELIGIÓN DE LOS PRIMEROS CRISTIANOS

Una teoría del cristianismo primitivo

EDICIONES SÍGUEME
SALAMANCA
2002

Dedicado a las facultades teológicas
de las Universidades de Glasgow y St. Andrews
en agradecimiento por la concesión del doctorado honoris causa

ujo Manuel Olasagasti Gaztelumendi
e la segunda edición del original alemán:
Religion der ersten Christen. Eine Theorie des Urchristentums

García Tejado 23-27 - E-37007 Salamanca / España
www.sigueme.es

N: 84-301-1465-3
ósito legal: S. 1061 - 2002
omposición: Rico Adrados S.L., Burgos
eso en España / UE
ime: Gráficas Varona
ono El Montalvo, Salamanca 2002

CONTENIDO

IV
LA RELIGIÓN CRISTIANA PRIMITIVA COMO MUNDO SEMIÓTICO AUTÓNOMO

V
CRISIS Y CONSOLIDACIÓN DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

PRÓLOGO

Este libro pretende realizar una descripción y análisis de la religión cristiana primitiva a la luz de la ciencia de las religiones. Se propone exponer el contenido religioso de forma que resulte accesible a las personas independientemente de su actitud religiosa o no religiosa. Hay muchas exposiciones de la historia del cristianismo primitivo y su literatura que no presuponen unas posiciones específicas. Lo que falta es la exposición correspondiente de la religión, la fe, el *ethos* y el rito cristiano-primitivos, es decir, de aquello íntimamente movía a las personas en el cristianismo primitivo. El que quiera informarse de eso tiene que acudir a las «teologías del nuevo testamento». Estas teologías representan una perspectiva cristiana interna. Suelen estar escritas para futuros pastores o pastoras. Son intentos legítimos y necesarios de exponer una religión desde dentro. Pero el nuevo testamento y el cristianismo primitivo son demasiado importantes para no hacerlos accesibles a todos, en lo posible, y de modo científico. Sus textos y sus creencias son un material de información cultural básica de la historia humana, al margen de que se oigan como textos de predicación o se lean como parte integrante de nuestra tradición. No es bueno para la sociedad ni para la iglesia sustraer esos textos al discurso general.

Es verdad que cada científico escribe, quiera o no, desde su punto de vista. El autor del presente libro es cristiano. Enseña teología en una facultad teológica. Es pastor ordenado «in sacris». Predica. Ama el cristianismo primitivo y sus textos. Muchos pueden considerar esto como una limitación que es insalvable para su empresa. Pero una cosa es convertir el propio punto de vista en programa y otra aceptarlo y profundizarlo como referente heurístico de descubrimiento, pero no como referente para validar y comunicar las propias ideas. Creo que podemos exponer las cosas que amamos de forma que sean inteligibles y accesibles para todos, también para los que mantienen frente a ellas unas actitudes muy diferentes a las nuestras. La ciencia sirve para que podamos entrar en comunicación con personas que tienen una formación distinta y defienden opiniones contrarias. Es-

ta tesis sólo es mantenida por una minoría en la cultura y, especialmente, en la teología actual. Está en contradicción con la mentalidad posmoderna. Pero hay ensayos similares en la exégesis finlandesa: Heikki Räisänen, estudioso del nuevo testamento, ha desarrollado en Helsinki, independientemente de mí, la idea de ese estudio de la religión cristiana primitiva. Nuestras exposiciones difieren mucho entre sí; pero ambos creemos que la comunicación científica, más allá de la posición religiosa de cada uno, es posible y necesaria.

Opino, por lo demás, que el estudio de la religión cristiana primitiva en esta línea es también muy importante para la Iglesia y el cristianismo. Nadie puede hoy conectar con una tradición sin entrar en diálogo con otros. La «perspectiva externa» va siendo, cada vez más, una parte de la «perspectiva interna». Sólo garantizamos nuestras propias tradiciones exponiéndolas al diálogo. El diálogo con otros es parte de un diálogo con nosotros mismos.

El presente libro tiene su origen en las «Speaker's Lectures» de Oxford, en las primaveras de 1998 y 1999. Debo reconocimiento a la facultad teológica de la Universidad de Oxford por la invitación a estas clases. Fueron una oportunidad y un reto para elaborar esta teoría de la religión cristiana primitiva en forma breve y a plazo fijo, aunque mi intención era acometer este proyecto mucho más tarde, como compendio de mis trabajos sobre el cristianismo primitivo. El lector tendrá a veces la impresión de que estoy esbozando un esquema que se puede llenar y diferenciar ulteriormente. La necesidad de compendiar brevemente los rasgos fundamentales de la fe, la ética, el rito y la historia del cristianismo primitivo lleva por fuerza a algunas simplificaciones. Las notas añadidas a las conferencias posteriormente tampoco pueden entrar siempre en la discusión de los detalles, como sería de desear.

Las conferencias de Oxford aparecieron primero en inglés, bajo el título de *A Theory of Primitive Christian Religion*, en la editorial SCM, London 1999. La versión alemana se ha publicado revisada y con importantes complementos en texto y notas.

Agradezco especialmente al Oriel College y a Ernest Nicholson la hospitalidad de que gocé como «visiting fellow». Agradezco a mis colegas y amigos de Oxford los numerosos diálogos, en especial a Robert Morgan, Christopher Rowland y Christopher Tuckett, y a todos los que me ayudaron con preguntas y comentarios críticos a mis conferencias. Mi gratitud incluye también a John Bowden de SCM, que acompañó mi trabajo desde muy temprano, tradujo las conferencias y manuscritos al inglés y me apoyó en mi labor. En Heidelberg, mi reconocimiento a Heike Goebel y especialmente a Helga Wolf por la trascripción del manuscrito, a Friederike Wandt y Simone Sinn por la lectura de las pruebas de imprenta y la revisión de las indicaciones de pasajes, a Annette Merz por la lec-

tura crítica de todo el manuscrito. A mi esposa le doy gracias por todo el tiempo de trabajo empleado con mi libro, como interlocutora más importante para todas las cuestiones.

Dedico el libro a las dos facultades teológicas del Reino Unido que me concedieron en 1990 y 1997, respectivamente, el grado de doctor «honoris causa» en teología.

Heidelberg, 15 de octubre de 1999

GERD THEISSEN

1
Introducción: El programa de una teoría de la religión cristiana primitiva

¿Por qué una teoría de la religión cristiana primitiva? ¿Por qué no una «teología del nuevo testamento» para exponer en síntesis la fe de los primeros cristianos?

Podemos hablar de «teología», como se sabe, en un sentido descriptivo y en un sentido testimonial. La expresión «teología del nuevo testamento» se usa en sentido descriptivo cuando designa el estudio de todos los enunciados del nuevo testamento que hablan de Dios, o del mundo y el hombre en su relación con Dios, sin atribuir un carácter normativo a tales enunciados. Esa teología descriptiva no es capaz, a mi juicio, de expresar la fe cristiano-primitiva en toda su dinámica. Para conocer lo que movió a los primeros cristianos en su fuero íntimo hay que investigar su vida entera y situar sus ideas teológicas en unos contextos semióticos, sociales, psíquicos e históricos que no son directamente «teológicos». La dinámica de la fe cristiana primitiva hunde sus raíces en la dinámica de la vida.

Una «teología» de sentido testimonial se aproxima mucho más, a primera vista, a esa dinámica. Es, en efecto, testimonial porque parte de la premisa de que la fe cristiana primitiva posee aún hoy una virtualidad normativa. Por eso, la teología testimonial es sensible a esa virtualidad que la fe poseía también en su origen. Pero hay que aclarar las cosas: el que, al exponer la fe de los primeros cristianos, parte de la premisa normativa «Dios redimió al mundo en Cristo y llevó la vida humana a su plenitud», corre el peligro de excluir a muchos contemporáneos secularizados del acceso al nuevo testamento. Sustrae el núcleo de la vida cristiana primitiva al diálogo general. Se mueve en un discurso intraeclesial.

Una teoría de la religión cristiana primitiva pretende describir y explicar la fe cristiana primitiva en su dinámica vital con las categorías generales de la

ciencia de la religión[1]. Pretende posibilitar una doble lectura de esa fe: una visión desde dentro y desde fuera y, sobre todo, una mediación entre estas dos perspectivas.

1. El programa de un análisis científico de la religión cristiana primitiva se remonta a W. Wrede, *Über Aufgabe und Methode der sogenannten Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897; = G. Strecker (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments* (WdF 367), Darmstadt 1975, 81-154; = *The Task and Methods of New Testament Theology*, en R. Morgan (ed.), *The Nature of New Testament-Theology* (SBT 25), London 1973, 68-116. Ha sido renovado por H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology: A Story and Programme*, London 1990; Id., *Die frühchristliche Gedankenwelt. Eine religionswissenschaftliche Alternative zur «neutestamentlichen Theologie»*, en C. Dohmen-T. Söding (ed.), *Eine Bibel - zwei Testamente: Positionen biblischer Theologie*, Paderborn 1995, 353-365; Id., *Comparative Religion, Theology, and New Testament Exegesis*: StTh 52 (1998) 116-129. Este programa tiene tres características que están determinadas por su oposición a una «teología del nuevo testamento» de carácter normativo y, en ese sentido, son variaciones de la misma propuesta:

1) El distanciamiento respecto a la pretensión normativa de los textos religiosos. Esa «pretensión» es el objeto y no el presupuesto del análisis. El análisis del cristianismo primitivo se realiza con «apertura de identidad» (es accesible a personas con identidad religiosa diferente) y «sin aplicación» (independientemente de que los resultados sean utilizables en la práctica eclesial).

2) El traspaso de los límites del canon: toda literatura cristiana primitiva, hasta Ireneo aproximadamente, es incluida en la investigación; de ese modo queda cuestionada la delimitación exacta del cristianismo primitivo respecto a la iglesia antigua. La literatura canónica y la no canónica son de igual valor en principio.

3) La emancipación frente a las categorías de ortodoxia y herejía: todas las corrientes cristiano-primitivas están igualmente justificadas en principio. Dicho en forma extrema: la ortodoxia es considerada, en caso de duda, como la «herejía que se impuso».

Otras tres peculiaridades expresan, más bien positivamente, lo que ese análisis científico del cristianismo primitivo persigue. Aquí está lo más sobresaliente del programa:

4) El reconocimiento de la pluralidad y la contradicción en los esquemas teológicos del cristianismo primitivo. No hay ninguna necesidad de extraer de los escritos cristianos primitivos un kerigma unitario, aunque la cuestión de su unidad sea un ideal histórico y científico justificado (y no sólo un ideal teológico): la teoría de la religión cristiana primitiva aquí expuesta pregunta por la unidad en la variedad con mucho mayor énfasis de lo que hace presumir el reconocimiento programático de la variedad.

5) La interpretación de ideas teológicas desde su contexto vital efectivo. La religión no consiste (sólo) en ideas, sino que es expresión de la vida entera. Las ideas teológicas son expresión de una experiencia religiosa y social, y en todo caso están condicionadas también por factores no religiosos. Por eso se incluyen en el análisis las condiciones políticas y sociales.

6) La apertura a la historia de las religiones: El programa ve la religión cristiana primitiva en su interacción con otras religiones –en particular, como una corriente que viene del judaísmo y estuvo marcada por el debate con religiones paganas–. Presenta estas otras religiones sin devaluarlas, y no desde una perspectiva de superioridad del cristianismo fijada a priori. Otra cosa es que la conciencia de superioridad de judíos y cristianos requiera también una explicación en el mundo pagano.

No existe aún un proyecto elaborado de ese análisis científico del cristianismo primitivo. Debería estar claro, no obstante, que tal planteamiento deja un gran margen a diferentes esquemas. El presente ensayo se distingue probablemente: 1. por el empleo de modelos teóricos, aunque sólo tengan una función auxiliar. Los anticipo en titulares: la religión como lenguaje de signos; su dirección mediante axiomas implícitos; su autonomía como sistema que se organiza a sí mismo; la elaboración de las disonancias cognitivas en la religión; la reacción del milenarismo al conflicto de las culturas autóctonas, optando por las culturas imperiales; las interpretaciones del *ethos* a la luz de la teoría de los conflictos, como intento de solución en la lucha por las oportunidades vitales; la teoría de la liminaridad ritual, con ruptura de tabúes fundamentales. Todas estas teorías o enfoques teóricos no sirven pa-

Ahora bien, la ciencia general de la religión debate qué es la religión. No puedo ni quiero pretender que la definición que propongo a continuación sea la única posible, pero sí que no representa una formulación extrema en el espectro de posibles definiciones:

Religión es un sistema cultural de signos que promete ganancia de vida mediante la correspondencia con una realidad última[2].

La primera parte de la definición dice lo que es religión: un lenguaje cultural de signos; de ese modo dice algo sobre su esencia. La segunda parte dice lo que la religión ofrece: ganancia de vida; de ese modo dice algo sobre su función. La definición deja abierto si se da una realidad última, y en qué sentido. Porque el enunciado de que la religión promete ganancia de vida por estar en consonancia con una realidad última, refleja la idea que las religiones tienen de sí mismas, pero no exige a nadie que la haga suya.

1. *La «esencia» de la religión: religión como sistema cultural de signos*

Analicemos la primera parte de la definición, que se refiere a su esencia. Su caracterización como un lenguaje cultural de signos incluye tres notas: la religión tiene carácter semiótico, sistemático y cultural.

ra diseñar una teoría general de la religión, sino para presentar los inicios de una religión concreta en categorías de acceso general. 2. El presente ensayo considera además la religión, con más énfasis que otras propuestas, como un poder normativo de la vida: así, la génesis de un canon (recopilación de escritos dotados de plena autoridad) desempeña un importante papel para esta «teoría de la religión cristiana primitiva». Por eso, el presente ensayo atribuye un gran peso a la cuestión de la unidad de la religión cristiana primitiva (cuando indaga la gramática de su lenguaje de signos).

2. La definición de la religión como (1) sistema cultural de signos que (2) se corresponde con una realidad última y (3) promete una ganancia de vida, se inspira en C. Geertz, *Religion als kulturelles System*, en Id., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1983, 44-95; versión inglesa: *Religion As a Cultural System*, en *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 87-125. A su juicio, la religión es «un sistema simbólico que pretende crear sentimientos y motivaciones fuertes, globales y duraderos en los seres humanos, formulando ideas de un orden ontológico general y envolviendo esas ideas en un aura de facticidad, para que los sentimientos y las motivaciones parezcan responder plenamente a la realidad» (p. 48). He simplificado esta definición en dos puntos:

1) En lugar de sistema simbólico, hablo de sistema semiótico o de signos, porque «símbolos» en sentido estricto (como la «cruz») son tan sólo una clase especialmente compleja de signos, e imperativos como «no matarás», aun siendo «signos» lingüísticos, no son «simbólicos» (en sentido estricto).

2) La fórmula «en correspondencia con una realidad última» viene a resumir la descripción diferenciada de la correspondencia de sentimientos y motivaciones con un orden ontológico que es objeto de creencia.

3) Añado un motivo pragmático: la religión promete una ganancia de vida, es decir, un fomento, conservación o aumento de la vida.

La religión es, primero, un fenómeno *semiótico*. Con ello nos alejamos de otras definiciones. No decimos que la religión sea una vivencia de lo santo o lo sagrado. Ni decimos que sea una proyección humana. Decimos que la religión es un sistema objetivo de signos. ¿Qué queremos expresar? El ser humano no puede existir en su entorno tal como lo encuentra; tiene que modificarlo. Lo hace, de un lado, mediante el trabajo y la técnica y, de otro, mediante la interpretación. La interpretación del mundo se efectúa mediante sistemas hermenéuticos: en la vida cotidiana, mediante el «common sense»; en áreas especializadas de la vida, mediante la ciencia, el arte y la religión. Mediante el trabajo y la interpretación, el ser humano hace del mundo una patria habitable. La transformación del mundo mediante la interpretación no se produce por intervenciones causales en la naturaleza, como hacen el trabajo y la técnica, sino por «signos», es decir, mediante elementos materiales que generan, como signos, relaciones semióticas con lo «designado». Tales signos y sistemas de signos no modifican la realidad designada, sino nuestra conducta cognitiva, emocional y pragmática con ella: dirigen la atención, organizan las impresiones en contextos y las anudan a las acciones. Sólo podemos vivir y respirar en el mundo así interpretado[3].

Ahora bien, ¿qué es lo específico del sistema religioso de signos? Podemos caracterizarlo como una combinación de tres formas expresivas que sólo en la religión se asocian de ese modo: el mito, el rito y el *ethos*. Aclaremos brevemente cada una de estas formas de expresión [4].

Los *mitos* explican en forma narrativa aquello que determina básicamente el mundo y la vida[5]. Hablan generalmente de acciones de diversos dioses en un

3. Esta concepción del ser humano como «animal symbolicum» que transforma el mundo en patria mediante una interpretación ligada a signos, se encuentra en E. Cassirer, *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.

4. He definido las tres formas expresivas de la religión apoyándome en F. Stolz, *Grundzüge der Religionswissenschaft* (KVR 1527), Göttingen 1988, 79ss. Hace referencia a las «posibilidades de representación» o «posibilidades de codificación» del mensaje religioso en el ámbito del obrar, del ver y del hablar; distingue, en consecuencia, entre formas de expresión ejecutivas, objetivas y lingüísticas. Las formas ejecutivas y objetivas las resumimos aquí como formas de expresión ritual: eucaristía y altar se correlacionan. Las formas lingüísticas aparecen como mito, pero una vez desarrolladas pueden convertirse en teología y en reflexión. Considero el *ethos* como una forma de expresión propia, por su gran peso dentro de la tradición judeocristiana.

5. Hay que distinguir, a mi juicio, tres dimensiones del mito: el mito es un texto, un poder que conforma la vida y una estructura de pensamiento. Cuando las teorías del mito se concentran en alguna de estas dimensiones, no se contradicen entre sí:

1) El mito es un *texto:* una narración sobre acontecimientos que transcurren en un tiempo decisivo para el mundo, cuando sujetos numinosos (dioses, ángeles y demonios) transforman (o van a transformar) un estado lábil de la realidad en estado estable. Cf. F. Stolz, *Der mythische Umgang*

tiempo primigenio o final, que está muy alejado del mundo vital presente. En la tradición bíblica se produjo, ya en época temprana, un cambio: el mito de los actos fundamentales de Dios fue ampliado a toda la historia, hasta alcanzar el presente; ese mito pasó a ser un relato sagrado que abarca la historia misma; y de simple narración sobre distintos dioses, derivó en la narración sobre un solo y único Dios que tiene un solo interlocutor social: el pueblo de Israel como representante de todos los seres humanos. En el cristianismo primitivo encontramos una continuación de este proceso: un mito se combina con una historia concreta en el tiempo. Un individuo del pueblo de Israel pasa a ser el centro de todo el acontecer. La teoría de la religión cristiana primitiva debe hacer comprensible esta combinación singular de mito e historia.

mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos, en H. H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 81-106.

2) El mito tiene una función: es una narración dotada de poder legitimador o utópico que funda una forma de vida social o (en muchos mitos escatológicos) la cuestiona. El funcionalismo ha investigado este aspecto del mito. Cf. B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926 = Westport, Conn. 1971.

3) El mito es, en fin, una mentalidad o una estructura mental: los mitos son narraciones que suponen otra manera de ordenar el mundo en formas intuitivas y con arreglo a unas categorías. En este sentido, el mito no es algo opuesto al «logos», sino una forma de «logos». Cf. E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. II, Das mythische Denken*, 1925 = Darmstadt 1958.

Una nota característica del mito es, dentro de las formas de intuición de espacio y tiempo, su estructuración por contraste entre lo sagrado y lo profano: hay un centro sagrado del mundo y un tiempo sagrado decisivo (o lugares y tiempos sagrados), siempre en antítesis con el espacio y tiempo profanos.

Dentro de las categorías de pensamiento que ordenan las impresiones de espacio y tiempo, las más importantes son:

a) El concepto de sustancia, que presenta las cosas como realidades animadas: animación es, por eso, la primera categoría del pensamiento mítico. El mundo mítico es un mundo de voluntades e intenciones que actúan en todas las cosas. La naturaleza inhóspita del mundo, por ejemplo, aparece personificada y animada, y representada luego en figura de Satanás y sus demonios (cf. A. y J. Assmann, art. «Mythos», en HRWG IV, 1998, 179-200, p. 191).

b) Un concepto de causalidad que implica la influencia recíproca de realidades análogas: el pecado individual del ser humano, además de tener analogía con el pecado de Adán, es influido por él. La causalidad analógica es una segunda categoría del pensamiento mítico.

c) Un concepto de relación que permite la identidad básica de cosas y personas, que para nuestra percepción cotidiana difieren claramente: en cada ser humano se repite, por ejemplo, la culpa de Adán; cada ser humano es Adán. Sobre esta idea de identidad básica, cf. especialmente G. Sellin, *Mythologeme und mythische Züge in der paulinischen Theologie*, en H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 209-223.

Las estructuras mentales más importantes se pueden resumir así:

Formas de intuición:

a) espacio:	espacio sagrado - espacio profano
b) tiempo:	tiempo sagrado - tiempo profano

Categorías de pensamiento:

a) sustancia:	animación: todas las cosas actúan en forma personificada
b) causalidad:	causalidad analógica: lo análogo actúa en reciprocidad
c) relación:	identidad básica: lo diferente es idéntico en el fondo

Ritos son unos modelos de conducta que se repiten y con los que los humanos interrumpen sus acciones cotidianas para representar la otra realidad sugerida en el mito[6]. Según una división antigua (Plutarco, Is 3.68), los ritos incluyen:

- dichos interpretativos (λεγόμενα)
- acciones (δρώμενα)
- objetos (δεικνύμενα)

Los dichos interpretativos hacen presente el mito en forma condensada. Las acciones adquieren así una plusvalía simbólica y son referidas, como signos, a la «otra realidad». En virtud de esta «plusvalía», los objetos presentes en el rito son sustraídos al uso cotidiano, profano –incluidos lugares y edificios donde tienen lugar los ritos–. Una teoría de la religión cristiana primitiva debe abordar la gran ruptura que se produjo en las formas expresivas de la religión. Las acciones rituales tradicionales (los sacrificios cruentos de animales) fueron sustituidas en aquella época por ritos incruentos; esto ocurrió, de diferentes modos, en el judaísmo y en el cristianismo; a nivel teórico, también en la filosofía. Los objetos sagrados tradicionales, como el templo, perdieron su «santidad». Pero se produjo sobre todo una nueva y paradójica relación entre acciones rituales y su interpretación. Los primeros cristianos, en efecto, desarrollaron un sistema de signos religiosos sin templo, sin sacrificio, sin sacerdotes, y conservaron sin embargo en sus interpretaciones, ilógicamente, esos elementos tradicionales de los sistemas religiosos, muchas veces en una figura ya arcaica y superada: dejaron de sacrificar animales, pero reactivaron en sus interpretaciones una forma de sacrificio superada ya de tiempo atrás: el sacrificio humano... como sacrificio expiatorio de Jesús.

El lenguaje de signos religiosos incluye, finalmente, el *ethos*. O más exactamente: la conducta ética puede ser integrada, en diversa medida, en el lenguaje religioso. Esta integración se realizó de modo consecuente en el judaísmo: todas las normas y valores morales fueron compendiados en la *torá*. El *ethos* sapiencial cotidiano fue interpretado como parte de la *torá*, lo mismo que los profetas, considerados como exegetas de la *torá*. También el derecho quedó impregnado de elementos teónomos, concretamente en los ámbitos donde el derecho pasó a ser un *ethos* sustraído al control humano y a la sanción humana. Dicho con otras palabras, el Dios uno y único determinaba toda la vida mediante su voluntad. Toda la conducta adquirió una plusvalía semiótica de sentido merced a su relación con

6. Cf. B. Lang, art. «Ritual/Ritus», en HRWG IV, 1998, 442-458. Si se quiere distinguir entre rito y ritual, es obvio definir con B. Lang: «A diferencia de los 'ritos', que designan las distintas partes de las acciones sagradas, el término 'ritual' se reserva para todo el proceso basado en ritos» (p. 444).

los mandamientos de Dios y con la historia de Dios. La conducta no sólo era buena o mala, sino exigida por unos preceptos divinos incondicionales y sancionada por un poder incondicional. Una teoría de la religión cristiana primitiva tendrá que ocuparse de indagar cómo continuó esta integración del *ethos* en la religión dentro del cristianismo primitivo: deriva, por una parte, en un radicalismo ético, y el sobreesfuerzo exigido al ser humano por tal radicalismo se compensa, por otra parte, con un *ethos* del perdón.

Cuando concebimos la religión como un lenguaje de signos, no le atribuimos sólo un carácter semiótico, sino también *sistemático*[7]: hoy sabemos que los «signos» sólo pueden cumplir su cometido en relación con otros signos o en oposición a ellos. Forman juntos un «sistema». Los signos y las formas expresivas de una religión constituyen asimismo un sistema, un «lenguaje» unitario que está presidido por unas determinadas reglas y abarca unos elementos específicos, al igual que una lengua está determinada por la gramática y el léxico. Los usuarios no tienen por qué ser conscientes de esta gramática, como no somos conscientes de las reglas de nuestra lengua materna en el uso de la misma: aprendemos una lengua antes de aprender penosamente su gramática. Y siempre disponemos sólo de algunas partes del léxico. La gramática del lenguaje religioso consta, como otras gramáticas, de reglas de conexión positiva y conexión negativa, es decir, de normas sobre lo que se puede y lo que no se puede conectar. Si entramos, por ejemplo, en una iglesia sin imágenes y no encontramos sobre el altar otra cosa que una Biblia abierta, sabemos que estamos en una iglesia reformada. Dentro del

7. El enfoque «sistémico» de la religión que hacemos en lo que sigue es sugerido por estas tres premisas:

1. Los sistemas de convicción religiosa son dirigidos por unos pocos axiomas implícitos o «principios reguladores» que no tienen por qué aparecer formulados lingüísticamente, pero son susceptibles de conciencia y lenguaje. Esta observación la debo a D. Ritschl, *Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome*, en Id., *Konzepte*, München 1986, 147-166.

2. Las religiones son lenguajes en los que tales axiomas implícitos forman una gramática que determina las conexiones y las incompatibilidades, entre otras cosas. Esta idea de una gramática de la fe viene de G. A. Lindbeck, *The nature of doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984; trad. alemana: *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter* (ThB 90), Gütersloh 1994.

3. Las religiones son sistemas de auto o heterroreferencia y con capacidad para la autoorganización, que tienden a regirse por axiomas implícitos (o por su gramática). Debo este enfoque sistémico de las religiones y de su interacción a dos tesis doctorales, una de A. Feldkeller y otra de A. Schlüter, en Heidelberg. Cf. A. Feldkeller, *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum* (NTOA 25), Freiburg Schweiz-Göttingen 1992; Id., *Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des früheren Christentums* (Studien zum Verstehen fremder Religionen 8), Gütersloh 1994. Aquí se aplica un análisis de teoría sistémica a sistemas religiosos en su globalidad. A. Schlüter, *Die Selbstauslegung des Wortes. Selbstreferenz und Fremdreferenzen in der Textwelt des Johannesevangeliums*, leída en Heidelberg 1996, aplica en cambio el análisis sistémico a un mundo religioso concreto.

«dialecto» reformado de la lengua cristiana de signos, hay una regla de conexión negativa que dice: está prohibido asociar a Dios con imágenes, y todavía más representarlo en imágenes. Para compensar, hay una regla de conexión positiva: este Dios se manifiesta en toda la sagrada Escritura. Por eso aparecen la Biblia y el altar asociados, y se renuncia a la ornamentación de cirios sobre el altar. Por las diferentes gramáticas religiosas sabemos si estamos ante un lenguaje semiótico judío, islámico o cristiano, o si nos encontramos, como en el ejemplo, dentro de un «dialecto» reformado, luterano o católico del lenguaje semiótico cristiano.

Una teoría de la religión cristiana primitiva tendrá que esforzarse en conocer esa «gramática» del lenguaje semiótico cristiano primitivo. El punto de partida es la gramática de la religión judía. Encontramos en ella dos *axiomas fundamentales*. Por una parte, una regla de conexión negativa: el Dios uno y único no puede ser asociado a otros dioses; todo lo que pertenece a ellos es una abominación. Por otra parte, una regla de conexión positiva: Dios está unido a su pueblo de un modo singular al haber cerrado con él una alianza y haberle dado la *torá* para mantener la alianza. Expresado en forma abstracta, monoteísmo y nomismo de la alianza son los dos axiomas fundamentales del judaísmo.

Se añaden a ellos numerosos *temas fundamentales*, es decir, reglas gramaticales de la lengua religiosa que tienen un alcance limitado. Los temas fundamentales están subordinados a los axiomas fundamentales y se organizan a partir de estos: los temas de la creación, la sabiduría, la conversión, el amor al prójimo, la distancia respecto a Dios, etc.

La pregunta es: ¿hasta qué punto se modificaron estos axiomas y temas fundamentales en el cristianismo primitivo?, ¿no perdió vigencia la regla de exclusión monoteísta cuando apareció un ser humano al lado de Dios, como hijo suyo? Los cristianos tienen que defenderse, al menos en el evangelio de Juan, contra la acusación judía de que, entre ellos, un hombre se convierte en Dios (Jn 5, 18). Cabe preguntar igualmente si los cristianos no abandonaron en principio el nomismo de la alianza al extender a todos los pueblos la unión de Dios y pueblo en virtud de la fe en un redentor. En suma, en el cristianismo primitivo existen, frente a los dos axiomas judíos de monoteísmo y nomismo de la alianza, los dos axiomas de monoteísmo y fe en el redentor, con lo cual el monoteísmo es modificado por la fe en el redentor y el nomismo de la alianza se extiende a todos los seres humanos por la fe en un redentor universal.

En todo caso, el conocimiento del carácter sistemático del lenguaje religioso de signos significa que debemos entender su génesis como una «formación de sistema». Pero ¿qué quiere decir «formar un sistema»? Tienen que aparecer dos propiedades: un sistema posee, primero, la capacidad de *autoorganización* desde un centro propio; es decir, un sistema no está dirigido en su comportamiento y desarrollo desde fuera

exclusivamente. Posee la capacidad, en segundo lugar, de diferenciarse de su medio ambiente, es decir, de distinguir entre *autorreferencia* y *heterorreferencia*. Un sistema lingüístico puede comprobar con éxito (por la acción lingüística de los que lo «habitan») si una locución es parte integrante del propio sistema (el idioma alemán, por ejemplo), o viene a ser un elemento extraño (una construcción típicamente anglicista, por ejemplo), aunque utilice vocablos alemanes. Una teoría del cristianismo primitivo preguntará, por tanto, desde qué centro se organiza el nuevo sistema religioso de signos, cómo se distingue del entorno y cómo desarrolla e impone sus propias reglas en el propio ámbito (dentro de múltiples conflictos y discusiones). Tendremos que perseguir, por eso, el proceso de diferenciación desde el judaísmo hacia un sistema semiótico independiente que se organiza a sí mismo.

Unas palabras, por último, sobre la tercera nota del lenguaje religioso de signos: ese lenguaje es un fenómeno *cultural*, es decir, no es ni (sólo) un fenómeno natural ni un fenómeno sobrenatural. «Cultural» significa aquí que todo lenguaje religioso de signos es creado por seres humanos independientemente de que las religiones se consideren hechura de la acción divina. La conexión de ciertos elementos materiales con ciertos significados y la organización de estos significados en un sistema de sentido, es acción humana, es sobre todo acción social. Porque sólo mediante la participación de grupos y comunidades enteras puede ser eficaz un sistema de signos. Las religiones son sistemas de signos socio-culturales. Por eso son históricas: nacen y mueren, se escinden y se confunden. Están conectadas estrechamente a la historia de sus grupos que las practican. La historia del cristianismo primitivo es la historia genética de una nueva religión que se desliga e independiza de su religión madre. Una teoría de la religión cristiana primitiva tendrá que esforzarse en interpretar este cambio.

La renovación y el cambio se pueden producir en la historia de las religiones por una reinterpretación de los sistemas tradicionales de signos (mediante la exégesis de las Escrituras, por ejemplo); pero puede producirse también por selección entre los elementos de la religión tradicional: algunos actos rituales como la circuncisión fueron eliminados en el cristianismo primitivo; otros elementos, como el precepto del amor al prójimo y la metáfora del padre aplicada a Dios, pasan a ocupar el centro. Se da, en fin, la posibilidad de movilizar nuevos procesos mediante intercambio con sistemas religiosos fronterizos. También el cristianismo primitivo conformó su fe en interacción con su entorno pagano, aunque la antigua escuela histórica de las religiones subestimó el alcance de este «sincretismo».

Ese cambio en el sistema religioso de signos lo producen sobre todo los *carismáticos*, es decir, acontece bajo la influencia que ejercen algunos individuos en otras personas, en virtud de su poder de irradiación –con independencia de los roles de autoridad y de las tradiciones existentes, muchas veces contra fuertes hostilida-

des del ambiente–: la estigmatización del carismático por el entorno puede incluso potenciar su eficacia. Si «sobrevive» al repudio por el menosprecio socio-moral y a las sanciones negativas, su cuestionamiento del «sistema» que lo rechaza será mayor. Esta *interrelación de estigma y carisma*[8] aparece en el cristianismo primitivo en formato puro: precisamente el Crucificado, que sufrió una de las muertes más crueles –«mors turpissima crucis»– pasó a ser el señor del universo y la autoridad decisiva. Los funcionarios y soldados romanos que lo condenaron y ajusticiaron entre dos delincuentes, no podían sospechar que trescientos años después el imperio romano se iba a «convertir» a él y lo iba a reconocer como juez de muertos y vivos.

A la interrelación de carisma y estigma se añade otra, la *interrelación de carisma y crisis*. Los carismáticos que actúan en línea innovadora proliferan en tiempos de cambio drástico, cuando muchas personas están dispuestas a abandonar las creencias tradicionales y tomar otra orientación. Anotemos sólo dos obviedades: primero, las crisis no son únicamente tiempos de miseria creciente; los tiempos de auge económico pueden trastocar también valores y orientaciones tradicionales. Segundo, las crisis tampoco son meras experiencias de las capas bajas; abarcan a todas las capas sociales y la pugna entre capas o clases es casi siempre un elemento de la crisis.

2. *La función de la religión: religión como promesa de ganancia de vida*

Con las reflexiones sobre el carácter cultural de la religión hemos señalado ya la función que ejerce en la vida y a la que se refiere la segunda mitad de nuestra definición. La religión es un sistema cultural de signos «que promete ganancia de vida mediante la correspondencia con una realidad última». Nos limitamos aquí a indagar en qué consiste esta «ganancia de vida». Sobre otros aspectos de la religión volveré sólo en el último capítulo.

En la religión, es frecuente entender por ganancia de vida algo muy palpable: salud y ayuda, sobre todo. Basta recordar los relatos de milagros y el carisma de la curación en el cristianismo primitivo. Pero las religiones prometen muchas veces algo más sublime que eso: una vida en la verdad y el amor, ganancia de identidad en las crisis y cambios; incluso, una vida eterna.

8. W. Lipp ha estudiado la relación entre estigma y carisma en varias publicaciones: *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten* (Schriften zur Kultursoziologie 1), Berlin 1985; *Charisma - Social Deviation, Leadership and Cultural Change. A Sociology of Deviance Approach*: The Annual Review of the Social Sciences of Religion 1 (1977) 59-77. Sus ideas sólo fueron aplicadas en un principio a Jesús y sus seguidores (M. N. Ebert, *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung* (WUNT 45), Tübingen 1987); luego a todo el cristianismo primitivo (H. Mödritzer, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums* [NTOA 28], Freiburg Schweiz-Göttingen 1994).

El enfoque científico de la religión investiga sobre todo la ganancia de vida psíquica y social, es decir, la función de la religión en la vida individual y colectiva.

En la función *psíquica* de la religión cabe distinguir aspectos cognitivos, emocionales y pragmáticos[9].

En el aspecto *cognitivo,* las religiones han ofrecido siempre una interpretación global del mundo: asignan al ser humano su puesto en el universo de las cosas. Sólo con la pérdida de esta «competencia en la imagen del mundo» durante la época moderna surgió la tendencia a considerar la religión como un «sentimiento» o como una «llamada a la decisión»; pero eso es unilateral. La religión mantiene la creencia en un orden arcano de las cosas y ejerce su función en las crisis cognitivas, cuando fracasa nuestro saber (por ejemplo, en la pregunta por lo que hay más allá de nuestro mundo vital, y por aquello que nos aleja de nosotros mismos en la muerte). Pero, al mismo tiempo, la religión mantiene despierto el sentido para los puntos de «irritación cognitiva»: no cesa de provocar con testimonios de un mundo totalmente distinto que irrumpe en el nuestro. El cristianismo primitivo da testimonio de tales «irrupciones de revelación» que penetran en el mundo humano como un ladrón en la noche. Oímos hablar constantemente de fenómenos extáticos, de visiones y revelaciones.

La religión ejerce funciones análogas en el aspecto *emocional:* transmite un sentimiento de amparo y seguridad en este mundo y una confianza en que al final todo es, o podrá ser, bueno. Y, justamente por eso, se ocupa de las situaciones límite, donde esta confianza aparece amenazada y sacudida por la angustia, la tristeza, la culpa y el fracaso. Estabiliza a las personas frente al peligro de colapso emocional. Pero, a la vez, la religión provoca tales situaciones límite: motiva a conductas extremas, como la ascesis y el martirio; o induce sentimientos extremos de culpa: el temor al infierno forma parte del cristianismo primitivo, lo mismo que el sentimiento de seguridad en el amor de Dios.

La función *pragmática* de la religión consiste, finalmente, en la legitimación de las formas de vida con sus pautas de conducta. Y también aquí encontramos la coexistencia entre la solución de crisis y la provocación de crisis. La religión ofrece posibilidades para abordar de modo pragmático aquello de que no disponemos: situaciones en las que fracasan nuestros modelos de conducta. Controla las crisis de nuestro obrar, pero induce a la vez tales crisis al definir las zonas de indisponibilidad; ámbitos de los que los humanos podrían disponer perfectamente, pero no deben hacerlo. La religión envuelve así la vida humana, en muchos

9. Muchas psicologías de la religión subrayan unilateralmente los aspectos emocionales. Contemplan las diversas funciones de la religión: B. Grom, *Religionspsychologie*, München 1992; N. G. Holm, *Einführung in die Religionspsychologie* (UTB 1592), München-Basel 1990.

puntos, en un aura de intangibilidad: los tabúes irracionales, según unos; el brillo de la imagen y semejanza de Dios, según otros.

La siguiente tabla puede ilustrar las tres funciones de la religión:

	Religión como poder ordenador	Religión como control de crisis	Religión como provocación de crisis
aspecto cognitivo	Construir un orden cognitivo: asignación del puesto del hombre en el cosmos	Controlar crisis cognitivas: la irritación por experiencias límite	Provocar crisis cognitivas: la irrupción de lo totalmente otro
aspecto emocional	Infundir confianza básica en un orden legítimo	Controlar crisis emocionales: angustia, culpa, fracaso, tristeza	Provocación de crisis emocionales por la angustia, conciencia de culpa, etc.
aspecto pragmático	Urdir formas de vida aceptadas con sus valores y normas	Controlar crisis: conversión, expiación, renovación	Provocar crisis por el «pathos» de lo incondicionado

Es importante evitar los enfoques unilaterales al definir las funciones de la religión. No sirve sólo para estabilizar el pensar, sentir y obrar, ni sólo para resolver crisis. La «ganancia de vida» puede consistir también en que los humanos se expongan a graves sobresaltos, sean acrisolados por «pruebas» y «tentaciones» y alcancen así una nueva vida. El cristianismo primitivo no se entiende si sólo vemos en la religión el control de las crisis. Lo que experimentamos en ella son, más bien, constantes erupciones que derivan en crisis. Las referencias a impulsos irracionales, aparición de realidades extrañas, comportamientos extremos como la ascesis y el martirio, no concuerdan en absoluto con una religión sedante que «disuelve» las inquietudes metafísicas de la sociedad.

Tan variadas como las funciones psíquicas de la religión son sus *funciones sociales*. Hay sin duda, también aquí, interpretaciones monofuncionales de la religión, como cuando se dice que la religión sirve para legitimar el orden social establecido, o que es el opio del pueblo. Eso es cierto, pero no es toda la verdad. También aquí es preciso atender a la diversidad de las funciones para conocer la auténtica vida religiosa[10]. La función social de la religión se manifiesta sobre todo en dos puntos: la socialización del individuo y la regulación de los conflictos entre grupos.

La *función socializadora* de la religión persigue como objetivo interiorizar en el individuo los valores y normas de la sociedad, de tal modo que llegue a ser un

10. Traté de abordar funciones sociales de la religión aparentemente opuestas en *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*: NZSTh 16 (1974) 35-56 = *Studien zur Soziologie des Urchristentums* (WUNT 19), Tübingen ^{3}1989, 55-78.

habitante leal del «mundo» históricamente contingente donde vive. La religión ayuda con «rites de passage» a asimilar ese orden de vida y permanecer en él cuando las «crisis de teodicea» convulsionan el sentido y el valor del orden existente. La religión puede rescatar muchas veces a individuos que corren peligro de «perderse» por las crisis; pero otras muchas veces tiene la función de motivar a las personas para «abandonar» la forma de vida general. La religión pasa a ser entonces protesta contracultural frente a un mundo que «va de mal en peor».

La *función reguladora de conflictos* entre grupos o clases se puede distinguir bien de la función socializadora de la religión: aquí no se trata del individuo frente a la sociedad, sino de grupos enteros que se forman en función de la posición económica o de la afinidad étnica y entran en conflicto entre sí. También aquí se dan varias funciones: regulación de conflictos, desactivación o agravación de conflictos. La religión puede lanzar puentes subrayando los valores básicos comunes, o fomentar las agresiones por la vía del fundamentalismo.

La variedad de las funciones sociales de la religión se puede ilustrar en la siguiente tabla:

	Legitimación del orden	Solución de crisis	Agravación de crisis
Socialización del individuo	Inserción en el orden social: «rites de pasaje», transmisión de valores	Estabilización en crisis de teodicea	Automarginación contracultural
Regulación de conflictos de grupo	Legitimación del consenso entre grupos en conflicto	Compensación por daños sociales	Protesta y utopía por la justicia

La investigación del cristianismo primitivo sólo llega a unas conclusiones realistas si tiene en cuenta todas estas funciones contradictorias. Descubrimos en el cristianismo primitivo una fuerte tendencia a hacer de los cristianos los mejores ciudadanos, las mejores mujeres y los mejores esclavos con arreglo a los criterios vigentes, una tendencia, por tanto, expresamente conformista; y, al mismo tiempo, encontramos una enorme energía contracultural que arrancó a las personas de su vida normal y las convirtió en carismáticos itinerantes con un estilo de vida divergente. Hallamos indicios de una «revolución de valores», en la que gente humilde se apropiaba valores y actitudes de la clase superior; pero también indicios de un conformismo de valores que frenaba estos impulsos. El que trate de investigar sin prejuicios el cristianismo primitivo debe atender siempre a las dos vertientes.

Para comprender las funciones psíquicas y sociales de la religión es importante, en fin, aclarar cómo puede la religión, como lenguaje cultural de signos, ejercer esas funciones. En las teorías de la religión hay, a este respecto, dos enfoques dis-

tintos[11]. El sistema religioso de signos es, para muchos, algo secundario frente a las funciones vitales de la religión. Consideran que lo primero es una vivencia religiosa (la experiencia de lo santo como «mysterium fascinosum et tremendum») o un problema vital primario que se articula en formas religiosas (como la confrontación con el padre superpotente en el complejo de Edipo). El mundo religioso de signos viene a ser entonces una expresión secundaria de tales experiencias y problemas elementales. En esas teorías, la verdadera esencia de la religión es la función que ejerce en la vida, o una experiencia calificada de religiosa.

Nosotros hemos adoptado ya una posición diferente al definir la esencia de la religión como un sistema cultural de signos. Subyace la convicción de que un lenguaje de signos, formado históricamente, es la condición de posibilidad de la experiencia religiosa y de las funciones vitales de la religión. Los viejos dogmáticos del protestantismo lo expresaron a su modo cuando antepusieron el «verbum externum» (el lenguaje religioso objetivo de signos: la palabra de la Biblia y la predicación) al «verbum internum», la vivencia religiosa auténtica. Tenían razón en eso.

Lo que queda por aclarar es la pregunta: ¿cómo puede este mundo religioso de signos tener repercusiones en la vida?, ¿cómo puede determinar el pensar, sentir y obrar, y capacitar a los humanos para la cooperación y para el conflicto?

Para aclararlo, hemos de fijarnos de nuevo en las formas expresivas de la religión. Encontramos en el mito, el rito y el *ethos* de una religión los mismos elementos que influyen en la vida: roles, símbolos y normas. Los mitos contienen sobre todo roles; los ritos trabajan con símbolos; el *ethos*, con preceptos; pero lo característico es que roles, símbolos y normas aparecen siempre. Recorren todas las formas expresivas.

Los *roles* permiten la identificación. En este sentido, las religiones son una «oferta de roles» a sus miembros[12]. Sabemos que la adopción de un rol modifica la per-

11. Cabe distinguir en principio los siguientes enfoques en teoría de la religión:

1) Las teorías cognitivistas ven en la religión un sistema de representaciones que están referidas a objetos religiosos específicos.

2) Las teorías expresivas (o expresivistas) ven en la religión la expresión de la vida humana, en especial su emocionalidad (como F. D. Schleiermacher).

3) Las teorías pragmático-funcionales ven en la religión, sobre todo, un sistema de dirección para la conducta humana; por ejemplo, cuando interpretan el poder de lo sagrado como objetivación del superpoder de la sociedad frente al individuo (como E. Durkheim).

En el presente libro se defiende una teoría de la religión cultural-lingüística (o semiótica): las religiones son sistemas de signos con tres dimensiones: organizan conocimientos, emociones y conductas. Sobre esta teoría cultural-lingüística de la religión, cf. especialmente G. A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens*, 52ss.

12. El análisis clásico de la religión como oferta de roles que reestructura la percepción de la realidad de un modo específicamente religioso, ha sido obra de H. Sundén, *Die Religion und die Rollen* (en sueco 1959), Berlin 1966; cf. Id., *Gott erfahren. Das Rollenangebot der Religionen* (GTB 98), Gütersloh 1975. Encontramos una continuación positiva en B. Lang, art. «Rolle», en HRGW IV, 1998, 460-

cepción: vemos un bosque de diferente modo cuando lo contemplamos desde el rol de guarda forestal, de caminante, de ingeniero de caminos, etc. Por eso, la adopción de roles religiosos permite ver el mundo con ojos diferentes: se hace transparente para ver a Dios. Cabe afirmar incluso que la adopción de un rol va acompañado de la entrada en las relaciones correspondientes. El que adopta el rol de «discípulo» entra ipso facto en relación con un «maestro». El que adopta el rol de «niño» adopta sin más la relación con unos «padres». Igualmente, los roles bíblicos «ofertan» entablar relaciones con Dios. El que se identifica con el rol de Abrahán, asume también una relación con el rol de Aquel que hace salir a Abrahán de la casa paterna. El que adopta el rol del «yo» doliente de los salmos, asume ya una relación con Dios. Esos roles no sólo aparecen en las narraciones y mitos de las religiones, sino que son «re-presentados» en los ritos y se convierten en paradigmas de conducta para el *ethos*. Los actos rituales «interiorizan» la adopción de roles: el que es bautizado, se hace «hijo de Dios»; el que participa en la Cena, es discípulo de Jesús. Estos roles se «practican» en la vida cotidiana a través de una conducta ética.

Los *símbolos* nacen de una percepción simbólica del mundo, en virtud de la cual ciertas cosas reales adquieren un carácter referencial a algo diferente[13]. Se

476, especialmente 469ss. También en N. G. Holm-J. A. Belzen (eds.), *Sundén's Role Theory - an Impetus to Contemporary Psychology of Religión* (Religionsvetenskapliga skrifter 27), Aabo 1995.

13. El concepto polivalente de símbolo sólo se puede emplear con claridad mencionando cada vez las diversas tradiciones de pensamiento dentro de las cuales es utilizado.

a) Por la tradición estética nos es familiar la oposición entre símbolo y alegoría. El símbolo se considera aquí la apariencia sensible en lo concreto, mientras que la alegoría sólo posibilita una relación expresada conceptualmente entre lo sensible concreto y su sentido. En ambos casos, símbolo o alegoría, se manifiesta algo objetivo (J. W. Goethe). Este contraste nos es familiar por la teoría de la poesía en el clasicismo alemán.

b) Conocemos por la tradición psicológica el concepto de símbolo como expresión del inconsciente en el sueño y en el mito, o bien como encubrimiento de impulsos y deseos socialmente vetados que no se pueden expresar directamente en la comunicación (en S. Freud, la imagen onírica viene a ser una «alegoría» encubridora), o como un lenguaje que hace comunicable el inconsciente (en C. G. Jung y otros, la imagen onírica es un símbolo revelador).

c) En la tradición neokantiana, símbolo es un concepto general que engloba las diversas «formas simbólicas» de ordenar y estructurar el mundo, como son el mito, el lenguaje, el arte y el conocimiento (E. Cassirer). Este concepto de símbolo no hace referencia a la aparición de una realidad objetiva o subjetiva «trascendente», sino que es expresión de un acto intelectual y «trascendental» del ser humano, con el que este ordena su mundo.

Aparte de estas tres tradiciones, que influyen en el concepto de símbolo que hemos empleado antes, habría que distinguir en las imágenes lingüísticas entre símbolo y metáfora, sin separarlos: un símbolo es la representación de un objeto real de tal forma que transparenta un sentido más profundo. Una llama real puede ser representada de forma que transparente una pasión real. Los símbolos se basan en la capacidad de percibir simbólicamente el mundo real. Por eso, los textos simbólicos deben entenderse siempre en sentido literal y en sentido figurado al mismo tiempo. Poseen un sentido primario y, a la vez, una plusvalía de sentido. Si se habla, en cambio, de la «llama de la pasión» (sin mencionar el fuego real), la realidad percibida simbólicamente pasa a ser una metáfora lingüística. Los símbolos deben tomarse literalmente (y se pueden entender en sentido figurado por añadidura), mientras que las metáforas sólo se pueden entender

hacen transparentes para todo el mundo vital, para sus dimensiones profundas y para aquello que está más allá de ese mundo. Se hacen transparentes, a la vez, para estratos íntimos del alma. La distinción entre «símbolos» y «roles» es razonable, porque los símbolos no permiten en su mayor parte la identificación, en el sentido de que uno pueda, como agente, identificarse con ellos. Tales símbolos pueden ser lugares topológicos: camino, mar, desierto y campo; edificios arquitectónicos, como templo, casa, choza; o partes del cuerpo, como mano, pie, ojo, oído, corazón, etc. Por su carácter de referencia a algo diferente, los símbolos permiten la orientación en el mundo (y el diálogo con el propio interior). Construyen un cosmos en el que uno puede respirar y vivir: el mundo pasa a ser la gran casa; la naturaleza, el templo; el cuerpo, la ofrenda viva; etc.

La religión influye en la vida, de modo muy directo, mediante las *normas*[14]. No lo hace siempre con formulaciones imperativas, aunque los «preceptos» desempeñan un papel no desdeñable en la vida religiosa. Las máximas ejercen también una función orientadora en la vida. Muchos de estos imperativos y máximas tienen un alto grado de abstracción. Constituyen los temas básicos y los axiomas de una religión, como el primer mandamiento o el precepto del amor al prójimo en el judaísmo y en el cristianismo, por ejemplo.

Roles, símbolos y normas transmiten unos pocos axiomas y temas fundamentales en múltiples variaciones; esos axiomas y temas son los elementos de una gramática del lenguaje religioso de signos que interiorizamos en, con y bajo las narraciones, los ritos y las normas religiosas. Los interiorizamos con tal fuerza que, si bien los aprendemos culturalmente, influyen como un apriori de la conducta y la viven-

en sentido figurado; su comprensión literal sería siempre un malentendido. La misma «imagen» puede aparecer, por tanto, en un texto como símbolo (realidad transparente) o como metáfora (representación figurada). De ahí que el tropo religioso que hemos llamado antes «símbolo» aparezca a menudo en los textos como «metáfora». Para la delimitación de las diversas formas de tropo religioso, cf. P. v. Gemünden, *Vegetationsmetaphorik im Neuen Testament und seiner Umwelt* (NTOA 18), Freiburg Schweiz-Göttingen 1993, 1-49 (con bibliografía).

14. Los dos términos, «normas éticas» y «preceptos», pertenecen a diferentes contextos de pensamiento cultural. El «precepto» es parte de una ley objetiva que precede a la persona. El concepto de «norma» nació en la época moderna, para designar las «regulaciones prácticas»; pero luego pasó a ser un concepto muy general que puede designar todo lo «normativo» en la vida cotidiana, en ciencia y en religión. Cf. D. Mieth, art. «Normen», en HRWG IV, 1998, 243-250. Nota característica del sistema normativo de la religión bíblica es la presencia de dos distinciones que no llegan a hacerse efectivas:

1) La distinción entre las normas jurídicas y las normas morales. En el antiguo testamento hay normas acompañadas claramente de sanción y normas sin sanción de juez humano, por ser Dios mismo su juez. Pero ambas aparecen a menudo coexistiendo directamente en las recopilaciones de leyes veterotestamentarias.

2) La distinción entre normas éticas, que posibilitan la convivencia de las personas, y normas rituales, que posibilitan el culto a Dios. Pero el cumplimiento de normas éticas se entiende asimismo como «servicio de Dios», a menudo incluso como el verdadero culto a Dios; de ese modo se revalora enormemente la ética.

cia. Determinan el modo y manera de interpretar el mundo y la vida, y de responder a ellos. La «fe» –dice Pablo con razón– nace de la «palabra» que es transmitida históricamente (Rom 10, 17). Lo que transmite esa palabra está muy cerca del corazón del hombre (Rom 10, 8); es «interiorizado». A la luz de tales convicciones asumidas vemos el mundo. Así pues, el que ha interiorizado desde la oferta religiosa de roles y símbolos el tema fundamental de la «creación», es decir, la convicción de que todo es creado por un poder infinitamente superior, modifica a la luz de esta fe su percepción del mundo y su conducta en él: todo se vuelve translúcido en dirección al Creador. Y todo hacer humano debe mantener la obra del Creador.

Hasta aquí nuestro esbozo de una teoría general de la religión. Quedan expuestas o mencionadas brevemente las categorías más importantes para analizar el cristianismo primitivo. Por eso podemos ahora dar en síntesis, en la tercera sección, una descripción inicial del cristianismo primitivo y avanzar tres problemas fundamentales que nos ocuparán en los capítulos siguientes.

3. *Problemas fundamentales de una teoría de la religión cristiana primitiva*

Si se quiere describir lo propio de la religión cristiana primitiva, el modo más sencillo es distinguirla de la religión madre, el judaísmo. Repasamos las categorías que hemos introducido antes: axiomas, temas básicos, formas de expresión, e indagamos las coincidencias y diferencias respecto al judaísmo.

El judaísmo se definía por dos axiomas: un monoteísmo excluyente[15] y un nomismo de la alianza[16] que asocia a Dios con este único pueblo y a este pueblo con

15. El monoteísmo es la creencia fundamental de Israel desde la época del destierro. Se trata de un monoteísmo excluyente, que niega la existencia de otros dioses y prohíbe su culto, frente a un monoteísmo filosófico, que es compatible con la adoración práctica de muchos dioses en el culto popular, porque detrás de las divinidades ve en última instancia un solo Dios. El encuentro de ambos monoteísmos es el tema fundamental del judaísmo antiguo en el período helenístico. Cf. Y. Amir, *Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*: EvTh 38 (1978) 2-19. En el monoteísmo excluyente cabe distinguir a nivel teórico entre un monoteísmo profético y un monoteísmo práctico: el monoteísmo profético está mediatizado por un personaje profético que se presenta como revelador (Ejnatón en Egipto o Deutero-Isaías II en Israel); el monoteísmo práctico se desarrolla a partir de la adoración de un solo dios (desde un henoteísmo temporal o una monolatría constante), a la que cabe llegar a menudo en situaciones de crisis, cuando la gente espera su salvación de un solo dios. En Israel se produjeron ambas cosas juntas: profetas de revelación impusieron la fe en el Dios uno y único; y, a la vez, una situación de crisis crónica hizo plausible el mensaje. Cf. B. Lang, art. «Monotheismus», en HRWG IV, 148-165. Sobre la distinción entre monoteísmo profético, práctico y filosófico, cf. *Ibid.*, 151-154.

16. La expresión «nomismo de alianza» significa que la elección del pueblo por Dios (su alianza) precede al compromiso del pueblo con la ley. La ley no tiene el cometido de constituir la alianza de Dios con Israel, sino de mantener a Israel en esa alianza. La ley no produce, por tanto, un «getting in», sino un «staying in» en lo concerniente a la salvación. El judaísmo es, según eso, una

un Dios uno y único. El cristianismo primitivo transforma estos axiomas fundamentales: mantiene el monoteísmo como primer axioma, pero lo modifica con el segundo axioma, la fe en el redentor: Todo el sistema religioso de signos aparece estructurado en forma nueva a partir de la figura de un único redentor. Todo queda referido al centro. Este redentor pasa a estar junto a Dios, lo que supone para los judíos el cuestionamiento de un monoteísmo estricto. Al mismo tiempo, esta fe en el redentor abre el judaísmo a todos los seres humanos. El cristianismo primitivo es, en muchos aspectos, un judaísmo universalizado.

Muchos temas fundamentales de la religión son idénticos en el judaísmo y en el cristianismo, sólo que en el cristianismo cristalizaron en torno a un nuevo centro. Ambas religiones comparten temas fundamentales en su comprensión del mundo: el mundo es, por una parte, lo creado, de carácter irracional; el poder divino puede intervenir en cualquier momento y de modo sorprendente en el acontecer real. Como compensación de este «tema de creación y milagro» existe, por otra parte, un «tema sapiencial»: el conjunto de lo creado es expresión de la sabiduría de Dios, y esta sabiduría se manifiesta en las estructuras regulares de la realidad creada. También encontramos en la noción de historia –a pesar de la insistencia en la intervención soberana de Dios– un orden oculto: la voluntad de Dios de salvar a Israel y a los seres humanos.

Ambas religiones comparten asimismo los temas más importantes en la comprensión del hombre. Ambas consideran la fe como el acceso adecuado a Dios: un afianzarse en Dios con el pensar, el sentir y el querer. Ambas consideran la conversión como un posibilidad y una obligación en las relaciones del hombre con Dios. En ambas, un sentimiento intenso de la distancia respecto a Dios embarga la mente, algo que el cristianismo primitivo (Pablo) formula de modo más radical que el judaísmo. Los temas de la fe, la conversión y la distancia estructuran la relación con Dios.

La relación con los semejantes aparece estructurada en forma similar a través de los temas fundamentales del amor al prójimo y la humildad. El amor al prójimo es ampliado en el cristianismo primitivo, prolongando tendencias judías, hacia el amor a los enemigos, a los extranjeros y a los pecadores. La disposición a la humildad se añade complementariamente: si el amor al prójimo es amor entre iguales, sólo se puede realizar mediante la renuncia del superior a su estatus superior y mediante la valoración del estatus de los inferiores; por tanto, mediante la humildad y la renuncia al estatus.

religión de gracia tanto como el cristianismo. Esta estructura básica de la religión judía la ha estudiado a fondo E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977 (trad. alemana: *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen* [StUNT 17], Göttingen, 1985).

Aunque hay diferencias entre judaísmo y cristianismo primitivo en los tema fundamentales, esas diferencias son limitadas. La cercanía y afinidad de las dc religiones es indiscutible. Las diferencias aparecen menos en el estrato profund que en el estrato superficial de las formas expresivas.

La primera forma expresiva de una religión es su *mito* o narración básica[1] Suele referirse al tiempo primigenio, cuando los dioses organizaban el mundo. E el judaísmo, este mito iba asociado de modo singular a la historia: pasó a ser ur historia de la salvación que, después del tiempo primigenio, se concentró tota mente en Israel y, más allá del legendario tiempo primigenio, condujo hasta (presente. El drama entre diversos dioses y diosas fue sustituido en esa historia c la salvación por el drama del único Dios y el pueblo elegido por él. Este Dios n tuvo ya interlocutor social entre los dioses y diosas, sino a Israel en representa ción de todos los seres humanos. Israel es su siervo, su hijo, su testigo, su espc sa. El cristianismo primitivo no se limitó a continuar esta historia, sino que la cer tró en un solo hombre, Jesús de Nazaret. Consideró a Jesús como cumplimient de toda la historia bíblica anterior; es más: representó en él, como historia, una esperanzas míticas sobre el tiempo final; Jesús de Nazaret encarna el reinado d Dios; él «historiza» ese mito del tiempo final. La nueva narración religiosa, a centrarse en esta figura histórica, formada por el presente y el pasado próxim(hizo que la nueva religión fuese más «histórica» aún que su religión madre. Ir tensificó la vinculación a la historia concreta. Pero advertimos al mismo tiemp en el cristianismo primitivo una intensificación del mito, incluso una verdader re-mitologización, que arranca de esta figura histórica única: en poco tiempo, Je sús fue elevado a la divinidad después de su muerte. Fue adorado como hijo d Dios, «kyrios» y redentor supremo. El cristianismo primitivo envolvió el tiemp de aparición de Jesús en el halo mítico de un tiempo nuevo y decisivo, y drama tizó su historia míticamente como contienda entre Satanás y los demonios, entr Dios y su hijo, entre el «kyrios» y los poderes espirituales sometidos por él. Er contramos así en el cristianismo primitivo dos tendencias opuestas: una intensi ficación de la referencia histórica y una intensificación del mito, una re-historiza

17. En lugar de «mito» cabe hablar, con más neutralidad, de «narración fundamental». Porqu precisamente en la religión bíblica aparecen lo mítico y lo histórico ligados estrechamente en es narración fundamental, y dentro de lo histórico se mezclaron «poesía y verdad». El término «story abarca todo: lo mítico, la ficción y lo histórico en sentido estricto. Tales narraciones básicas funda tanto la identidad de grupos como de personas individuales. Lo que llamamos «cristología» del nue vo testamento se basa siempre en un relato (más o menos desarrollado). Los títulos cristológicc mayestáticos son abreviaturas de narraciones. Sobre la teoría de la relación entre abstracciones y na rraciones acumulativas en la religión, cf. D. Ritsch-H. O. Jones, *«Story» als Rohmaterial der Theolc gie* (TEH 192), München 1976. Una exposición de la cristología neotestamentaria que se desliga d la fijación a los títulos y los enjuicia en el marco de sus «narraciones» es la de M. Karrer, *Jesucri: to en el Nuevo Testamento*, Salamanca 2002.

ción y una re-mitologización al mismo tiempo. O dicho de otro modo: historia y mito forman una unidad singular llena de tensión. Un hombre concreto se convierte en divinidad, la divinidad se encarna en un hombre concreto. Esta unidad tensa debe ser el primer tema de una teoría de la religión cristiana primitiva. Lo abordaremos en el segundo y tercer capítulo.

Mencionemos como segunda forma de expresión religiosa el *ethos* del cristianismo primitivo[18]. Se puede observar ya en la historia de Israel y del judaísmo una creciente «teologización» de todas las normas[19]. No sólo los preceptos de culto y un mínimo de ética fundamental, tal como quedó formulada en el decálogo, sino todas las normas fueron reconducidas a la voluntad de Dios y legitimadas desde la *torá*. Todo el derecho quedó teologizado de este modo; no era ley estatal promulgada por los reyes, sino ley de Dios. Todas las máximas sapienciales sobre la vida eran parte de la *torá*. Todas las enseñanzas proféticas eran exégesis de la *torá*. El judaísmo se sintió orgulloso de remodelar de ese modo toda la vida a la luz de la *torá*. Todas las normas quedaban así afectadas de la intensidad de lo «incondicionado». El cristianismo primitivo llevó adelante esta tendencia. Radicalizó el *ethos* tradicional al reglamentar la agresividad, la sexualidad y la comunicación humana, hasta lo más íntimo, y también más allá de lo socialmente controlable, como en las antítesis del sermón de la montaña. Pero encontramos al mismo tiempo una tendencia opuesta: mitigación en los preceptos rituales, donde pierden vigencia la circuncisión y las normas sobre manjares y pureza ritual. Esta relativización alcanza de algún modo a todos los preceptos: el radicalismo de los preceptos éticos acrecienta la conciencia de la imposibilidad de cumplirlos y la disposición al perdón y a la reconciliación, una disposición desmoralizadora, porque beneficia precisamente al pecador que infringe la norma. Encontramos así dos tendencias contrapuestas: por una parte, una radicalización de la normas hasta el límite de lo psíquica y socialmente posible (y más allá, muchas veces); por otra, una radicalización de la condescendencia (hasta las fronteras de lo social-

18. Aunque el mito y el rito suelen aparecer mencionados juntos en la ciencia de la religión –y el *ethos* como complemento–, después de la narración fundamental del cristianismo primitivo (donde hay que buscar su mito), analizaremos el *ethos*. Esto responde tanto al notable peso del *ethos* en la religión bíblica como a la gran importancia del rito: en este encontramos una apretada síntesis de toda la religión… incluido su *ethos*. Una vez conocido este, podremos conocer su simbolización en el rito.

19. E. Otto ha estudiado a fondo la teologización de todas las normas en el antiguo testamento en *Theologische Ethik des Alten Testaments* (ThW 3,2), Stuttgart-Berlin-Köln 1994. Llama la atención que Dios aparezca a veces en normas que no están sancionadas. No tienen sanción jurídica en el código de la alianza la manumisión de esclavos hebreos (Ex 21, 1-11), la asistencia a extranjeros, viudas y huérfanos (22, 20-23), la prohibición del rédito (22, 24-25) y de la prevaricación (23, 1s), la ayuda al enemigo (23, 4s), el año sabático y el espigueo (23, 10-11), la santificación del sábado para animales, esclavos y extranjeros (23, 12), es decir, los preceptos sociales que revelan un espíritu humanitario.

mente tolerable). Interpretar esta tensión es la segunda tarea de una teoría de la religión cristiana primitiva. La abordaremos en los capítulos cuarto al sexto.

En la tercera forma expresiva de las religiones, el *rito*[20], encontramos de nuevo una tensión característica del cristianismo primitivo. Este mantiene –a pesar de la discontinuidad– las tendencias de la historia de la religión bíblica anterior: en ella, los sacrificios se habían ido convirtiendo en sacrificios expiatorios, y los ritos de pureza se habían intensificado. El cristianismo primitivo acabó con la práctica sacrificial de siglos. Instituyó nuevos ritos, sobre todo el bautismo y la cena, en lugar de los antiguos. Vemos, no obstante, la continuación de tendencias anteriores: en efecto, los dos nuevos ritos (o sacramentos) se orientan al perdón de los pecados y a la expiación. En este proceso se cruzan ahora dos tendencias opuestas. Los sacramentos recién instituidos son de una «no violencia» impresionante en su forma exterior. Elevan actos cotidianos –abluciones y comida– al rango de ritos simbólicos. En ellos no corre la sangre. Pero esta reducción de violencia en los actos externos va acompañada de un incremento de violencia en las interpretaciones, lo cual da una plusvalía simbólica de sentido a los nuevos ritos: el bautismo es interpretado como una aceptación voluntaria de la muerte y un sepelio simbólico (Rom 6, 3s). La cena hace referencia a una víctima humana y es interpretada (desde fuera) como canibalismo bárbaro, ya que en ella se consume la carne y la sangre del Hijo del hombre (cf. Jn 6, 51ss). Estas tendencias antitéticas han de ser interpretadas en una teoría de la religión cristiana primitiva. Nos ocupamos de ellas en los capítulos séptimo y octavo.

Asoma ya ahora, obviamente, la conjetura de que las tres tensiones fundamentales se relacionen con el mito, el *ethos* y el rito: hay siempre, por una parte, un movimiento hacia la historia, hacia la realidad del ser humano, hacia la cotidianidad; y, por otra, un movimiento antitético hacia el mito, hacia la radicalidad ética y hacia lo anticotidiano desde unas fantasías inquietantes. Cabe preguntar, por eso, si ambas tendencias contrapuestas no se relacionan en el fondo con los dos axiomas fundamentales de la religión cristiana primitiva: el monoteísmo va asociado a la fe en la creación, a un realismo ético y a lo cotidiano; la fe en un redentor, en cambio, va asociada a una divinización mítica de Jesús, a una ética radical del hombre nuevo y a una interpretación arcaica de los ritos redentores.

En cualquier caso, la unidad y autonomía[21] de la nueva religión cristiana primitiva nos ocupará detalladamente en los siguientes capítulos.

20. Un análisis teológico de los ritos, desde el sacrificio a la Cena, ofrece S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Zur Kritik und Neukonturierung theologischer Rede von Opfer*, Diss. habil., Heidelberg 1997.

21. La idea de «autonomía de la religión» no es una categoría general en la ciencia de la religión. Una rama de la historia de la religión asegura hoy que la peculiaridad de la religión dentro de la sociedad y su separación del Estado son un fenómeno europeo que no se puede proyectar a otras sociedades. Cf. D. Sabbatucci, art. «Kultur und Religion», en HRWG I, 1988, 43-58.

En los capítulos noveno y décimo trataré de mostrar cómo la religión cristiana primitiva se va diferenciando del judaísmo y se constituye como un lenguaje de signos propio. Recorreremos el camino desde un movimiento de renovación judía hacia la herejía judía, hasta llegar al cisma definitivo y a la fundación de una nueva religión. Este proceso culmina dentro del nuevo testamento en el evangelio de Juan, donde todo se organiza y legitima en la nueva religión desde un centro único: el Enviado redentor, cuyo mensaje es totalmente auto-referencial. El contenido de su anuncio es él mismo, enfrentado al «mundo» en una línea dualista.

En el capítulo undécimo investigaremos cómo se formó y acreditó esta autonomía del nuevo lenguaje en las grandes crisis del cristianismo primitivo. En el siglo I es la crisis de la desvinculación del judaísmo; en el siglo II, la crisis gnóstica, que fue una invitación tentadora a disolver el lenguaje cristiano de signos en un lenguaje humano general de símbolos. Las dos crisis contribuyen directa o indirectamente a la segregación del entorno, y están condicionadas en buena medida por la situación política global del cristianismo primitivo. Repetidas crisis proféticas activaron las fuerzas que rechazaban la adaptación al entorno; en tales crisis afloró de nuevo el radicalismo original del cristianismo primitivo.

Todas estas crisis aclaran –no sólo hacia fuera sino también hacia dentro– los límites de lo que es un lenguaje normativo de signos en el cristianismo primitivo. Pero dentro de estos límites, el cristianismo primitivo desarrolló una asombrosa diversidad y pluralidad. Esbozaremos esa pluralidad en el capítulo duodécimo, en una visión panorámica de su historia –sobre todo, para mostrar que esa historia desemboca, a través de la formación del canon, en unas delimitaciones estrictas y en una opción consciente por la pluralidad. Con la formación del canon toca a su fin la construcción del nuevo sistema de signos. Llegó el final del cristianismo primitivo. Todos los procesos ulteriores se justificarán con la exégesis de los escritos canónicos. Este capítulo concluye estudiando a fondo lo que dio unidad y coherencia a la pluralidad de la nueva religión: la gramática oculta de la nueva lengua de signos en figura de axiomas y temas básicos, que determinan en múltiples variantes los principales grupos textuales, formas y argumentos. Tales axiomas y temas representan la dinámica normativa de las religiones históricas. Ninguna religión puede existir sin la normativa de los axiomas y temas básicos. El análisis científico del cristianismo primitivo exige, por ello, el análisis de esa gramática religiosa.

En el último capítulo volveremos al punto de partida de nuestras reflexiones. En el presente capítulo introductorio hemos intentado definir la religión y aplicar la definición al cristianismo primitivo. No hemos comentado una parte de la definición. Nuestra definición era: «Religión es un sistema cultural de signos que promete ganancia de vida mediante la correspondencia con una realidad última».

Hemos presentado la religión cristiana primitiva como un «sistema de signos» y como «ganancia de vida». Pero ¿qué significa en esa teoría de la religión «correspondencia con una realidad última»? Llegamos aquí a ese punto en el que una teoría de la religión cristiana primitiva obliga al hombre a tomar una decisión: puede transformar esa teoría en una teología del nuevo testamento si utiliza el lenguaje de signos desarrollado en el cristianismo primitivo para entrar en contacto con una realidad última. Pero tiene asimismo la libertad de ocuparse de esa religión como un «conservador de monumentos» que trata de salvaguardar las raíces de nuestra cultura. ¿Quién va a negar que la conservación de monumentos es un asunto serio? Es, en todo caso, un contra-recurso frente a la destrucción o el olvido.

Termino con un símil de la idea de religión cristiana primitiva aquí defendida. Esta religión es un lenguaje de signos, una «catedral semiótica» que fue construida a lo largo de la historia, no con piedras sino con signos de distinta clase. Como todas las iglesias y catedrales, está diseñada por seres humanos, construida por ellos, y es utilizada y conservada por humanos. Pero, así como las catedrales góticas no se entienden si no resuena en ellas una alabanza a Dios hecha piedra, tampoco se entiende esta catedral semiótica si olvidamos que sus constructores la erigieron antaño como gran canto de alabanza y acción de gracias por la aparición de una realidad trascendente. El visitante secularizado de una catedral puede y tiene derecho a examinarla con la conciencia de que hay en ella una auto-trascendencia humana plasmada en piedra, impulsada no sólo por motivos religiosos sino también por estructuras de dominio e intenciones de dominación, como también por intensas angustias y nostalgias humanas. Pero ese visitante secularizado estaría atrofiado en su sensibilidad humana si no pudiera apreciar también la catedral como un grandioso testimonio de la existencia, que incluye un anhelo de algo más que ir viviendo o ir tirando. Otros visitantes buscarán la catedral para dejar que sus pensamientos se orienten a través de la dinámica del edificio pétreo a una realidad última. Se dejarán embargar del anhelo de trascendencia materializado en ella. Participarán en el canto de alabanza. Ahora bien, ¿qué inconveniente hay en que unos y otros visitantes intercambien sus modos de ver y entren en una conversación racional sobre la catedral? Lo esbozado aquí sobre una teoría de la religión cristiana primitiva pretende facilitar esa conversación sobre el misterioso mundo de los signos de la religión cristiana primitiva. Esto es para muchos algo así como una conservación de monumentos; y la conservación de monumentos es una cosa muy loable. Yo añadiría que, para mí, ocuparse de la religión cristiana primitiva es más que conservar monumentos.

PRIMERA PARTE

MITO E HISTORIA EN EL CRISTIANISMO PRIMITIVO

La importancia del Jesús histórico en la génesis de la religión cristiana primitiva: la revitalización de la religión judía por Jesús

En el centro del sistema semiótico del cristianismo primitivo hay una combinación peculiar de mito e historia. Disolver esa combinación de modo unilateral, sea en dirección a la «historia» o en dirección al «mito», es ignorarla.

Así, ha habido en la interpretación del cristianismo primitivo constantes intentos de considerar la historia de Jesús de Nazaret como el verdadero núcleo de la religión cristiana primitiva, y de ver en el mito la mera expresión de la importancia de ese suceso histórico –como un aura que nada añade al acontecimiento, sino que lo envuelve simplemente en una luz transfiguradora–. Frenar la mitologización de esta historia fue, después, la tarea liberadora de la investigación histórica[1].

Igualmente unilaterales han sido los intentos contrarios de disolver la unidad de mito e historia: muchos vieron en la poesía mítica del cristianismo primitivo el verdadero núcleo de la religión cristiana primitiva, y trataron de explicar ese mito sin recurrir apenas a la historia del Jesús histórico. Según ellos, las es-

1. Despojar la tradición de Jesús del ropaje mítico de la dogmática eclesial, fue la meta que se trazó la investigación de la vida de Jesús, guiada por un impulso histórico. Una obra característica de esa investigación es la de H. J. Holtzmann, que a partir de la teoría de las dos fuentes, acreditada por él, creyó poder esbozar una imagen histórica fiable de Jesús; cf. *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863. En una fase tardía de la teología liberal se impuso una corriente de historia de la religión según la cual los recuerdos del Jesús histórico se fueron transformando al contacto de las antiguas expectativas sobre el redentor. Una obra característica de esta fase fue W. Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913. El vaivén entre una reconstrucción histórica y una reconstrucción mítica de la tradición de Jesús fue mucho más fuerte aún en la literatura científica popular y precientífica que en la investigación neotestamentaria profesional. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906, informa en lenguaje expresivo tanto sobre la investigación teológica como sobre la investigación general. Desde la segunda edición, bajo el título *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (UTB 1302), Tübingen ^{9}1984.

peranzas ancestrales sobre un redentor sólo aguardaban, en la historia de las religiones, la llegada de un hombre para revestirlo con su ropaje. La variante extrema de esta interpretación creyó poder renunciar a la hipótesis de un Jesús histórico, y la variante moderada defendió la opinión de que nada se podía saber del Jesús histórico porque el esplendor mítico había absorbido completamente su recuerdo. La tarea liberadora de la investigación histórica consistió de nuevo en poner freno a la historización del mito, para poder mostrar el contenido religioso de las nostalgias y esperanzas míticas. La teología moderna encontró para ello una regulación lingüística algo confusa. Se trataba de buscar en los textos al Cristo kerigmático, al margen de los residuos, siempre discutidos, del Jesús histórico que podrían mezclarse en él.

Frente a ambas disoluciones de la unidad de mito e historia, todo indica, a mi juicio, que el núcleo del cristianismo primitivo no es ni un mito historizado secundariamente ni una historia mitificada secundariamente. Al comienzo hubo una unidad tensa de historia y mito.

En ella, la «historia» no se identifica simplemente con el «Jesús histórico», ni el «mito» con el «Cristo anunciado» después de pascua. Podemos constatar, más bien, que ya el Jesús histórico vivió en un mito. Esperaba la aparición del reino de Dios y se atribuyó, como representante de ese reino, un lugar central en la relación entre Dios y el mundo. Historizó de ese modo un mito escatológico. Lo que era una expectativa dirigida a un momento incierto del futuro (próximo), pasó a ser una experiencia presente en la historia. Ya en el Jesús histórico comenzó, pues, la unidad de mito e historia.

Del Cristo kerigmático hay que decir, a la inversa, que no fue sólo un ser mítico. Los discípulos fueron ordenando cuidadosamente, después de pascua, los recuerdos del Jesús histórico y diseñaron con ellos una imagen cada vez más global de Jesús. En las cartas paulinas más antiguas encontramos sólo fragmentos históricos: por ellas sabríamos sólo que Jesús fue considerado descendiente de David (Rom 1, 3), dio instrucciones sobre el matrimonio y sobre el modo de vida de los misioneros (1 Cor 7, 10; 9, 14), antes de su muerte celebró una cena conmemorativa (1 Cor 11, 23ss), padeció el suplicio de la cruz y después de la muerte se apareció vivo a los discípulos (1 Cor 15, 3ss). De esas y otras muchas noticias sueltas fue elaborada, una generación después, la imagen global de Jesús que ofrecen los evangelios, de suerte que el anclaje en el recuerdo histórico se fue haciendo cada vez más claro en el curso del tiempo. También el Cristo kerigmático es, por tanto, una unidad de mito e historia.

En este capítulo nos centramos en el Jesús histórico. Preguntamos: ¿qué aportación hizo a la génesis de un sistema religioso de signos? Nosotros de-

fendemos la tesis de que no es posible atribuir al Jesús histórico la fundación de un nuevo lenguaje religioso de signos. Lo que podemos observar en él es una revitalización del lenguaje semiótico de la religión judía. Dicho de otro modo, Jesús vivió, pensó, actuó y murió como judío. Uno de los resultados más importantes de doscientos años de investigación moderna sobre Jesús es que perteneció a dos religiones: el judaísmo, al que se adhería de todo corazón, y el cristianismo, del que se convirtió en referente central después de su muerte, y precisamente sobre la base de las interpretaciones que los seguidores judíos hicieron sobre su persona.

Está justificada la pregunta: ¿no comienza el cristianismo con Jesús, al menos de modo implícito?, ¿no había en su predicación y actividad una dinámica que traspasaba las fronteras del judaísmo?, ¿no hablan los textos, repetidamente, de conflictos con sus contemporáneos judíos?, ¿no fue liquidado con la colaboración de instancias judías?, ¿no estaba iniciando un éxodo del judaísmo sin que él y sus discípulos tuvieran conciencia de ello? Para poder aclarar y contestar metódicamente estas preguntas, analizamos en lo que sigue la relación de Jesús con las formas expresivas de la religión judía: el mito, el *ethos* y el rito. Añadimos una sección sobre la política. Pudiera ser, en efecto, que su final violento se explique más por los conflictos políticos que por los religiosos; y en aquel tiempo era difícil, desde luego, distinguir religión y política.

1. *El mito en la predicación del Jesús histórico*

¿Qué es un mito? Los mitos son narraciones que versan sobre un tiempo decisivo para el mundo, con agentes sobrenaturales que convierten una situación inestable en estable. Esos agentes se desenvuelven en un mundo propio, con estructuras mentales que difieren de nuestro mundo cotidiano: en el mito, dos cosas o personas que son distintas para nuestra experiencia pueden ser «idénticas en el fondo»: un muerto puede regresar en una nueva figura, un rito puede hacer presente otra cosa. Si partimos de esa definición del mito[2], la predicación de Jesús contiene en su núcleo un mito, el mito del tiempo final como tiempo decisivo para el mundo, en el que Dios prevalecerá contra los otros poderes sobrenaturales,

2. Hemos explicado el concepto de mito *supra*, cap. 1, n. 5. Fue introducido en la investigación sobre Jesús por David F. Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, Tübingen, Osiander 1835-1836. Por una parte, el mito hace que la historia de Jesús aparezca revestida de lo sobrenatural; envolvió su figura, a modo de «saga espontánea», en antiguas expectativas. Esto viene a expresar, por otra parte, una verdad: la idea de la unidad de Dios y hombre. El mito es el ropaje «cuasi histórico» de esta idea, cuya realización persigue toda la historia.

contra Satanás y sus demonios, para transformar la situación presente, inestable y desgraciada, en un estado de salvación[3].

Este mito no es sino un monoteísmo judío consecuente. Dios será en definitiva el Dios uno y único, junto al cual no habrá otros poderes que limiten su soberanía; y él realizará finalmente su plan de salvación en Israel y en toda la creación. El anuncio del reinado de Dios es una dramatización mítica del primer precepto, sólo que en lugar del éxodo de Egipto aparece el éxodo de las circunstancias opresoras del presente hacia el reinado de Dios, que está ya en sus inicios. Jesús comparte este mito con otros judíos. Habla del reinado de Dios sin necesidad de aclarar este concepto. Y eso no es casual: los mitos expresan lo que en un grupo y sociedad es una «dogmática» incuestionada. La dogmática del judaísmo incluye el reinado del Dios uno y único. Ahora bien, Jesús asocia este discurso de la soberanía regia de Dios, que pertenece a un ámbito metafórico político, a una segunda metáfora familiar: la imagen de Dios como Padre. Las dos imágenes proceden del patrimonio judío. Ambas fueron relacionadas entre sí ya antes de Jesús. La metáfora del padre guardaba especial relación con los israelitas, a los que Dios sometía a pruebas «como un padre»; la metáfora del rey, con los paganos, a los que castigaba «como un rey inexorable» (Sab 11, 10). Es llamativo que Jesús hable siempre de la realeza de Dios, de su *basileia* (βασιλεία), como una realidad objetiva, nunca de Dios como «rey», del *basileus* (βασιλεύς) como un rol personal. Surge de ese modo un espacio en blanco que él llena con la metáfora del padre: Dios en su realeza no llega al poder como «rey», sino como «padre». Sus hijos e hijas mantienen una relación privilegiada con él como *familia dei*, y participan de su soberanía. De ahí que el padrenuestro compendie el mensaje central de Jesús: «*Padre* nuestro... venga tu *reino*». En este aspecto, por tanto, su mensaje es una revitalización del mundo semiótico judío desde dos metáforas fundamentales que apuntan al centro. Pero este «mito» del reinado futuro del Padre adquiere en Jesús una figura caracterizada por tres cualidades que vienen a ampliar o transformar el mundo mítico: la historización, la poetización y la «desmilitarización» del mito.

a) *La transformación «histórica» del mito*

Cuando los coetáneos participan en el reinado de Dios que acaba de llegar, este reinado se asocia a las experiencias históricas del momento: el mito es introducido en la historia y transformado históricamente. Esto no sucedió por primera vez en la imaginación religiosa del cristianismo primitivo, sino ya en Jesús mismo. El futuro mítico está presente en Jesús de un triple modo:

3. Cf. para lo siguiente G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca ²2000, especialmente el cap. 9, Jesús, profeta: la escatología de Jesús.

- Como superación del mal. Jesús interpreta sus exorcismos como triunfo del reinado de Dios sobre Satanás y sus poderes (Mt 12, 28). Satanás ha caído ya del cielo (Lc 10, 18). Son dos enunciados míticos, pero van asociados a unas experiencias históricas concretas; aquí, a los exorcismos.
- Como cumplimiento del pasado. Lo que esperaron generaciones enteras con nostalgia, sucede ahora, en el presente de los testigos oculares (Mt 13, 16s). Se ha cumplido el plazo, ya llega el reinado de Dios (Mc 1, 14s).
- Como germen oculto. El reinado de Dios está «en medio de vosotros» (o «en vosotros») (Lc 17, 20s). Se impone como una simiente que «crece» con rapidez sorprendente hasta el momento de la siega (Mc 4, 26-29).

La exégesis del Nuevo Testamento no puede ofrecer una interpretación satisfactoria de esta presencia de lo futuro. Se trata, en el fondo, de enunciados que contradicen nuestra lógica cotidiana. Lo que realmente es futuro, no puede ser presente a la vez. En el marco de un pensamiento mítico, sin embargo, eso no es nada extraño. Lo inequívocamente diverso y diferente puede ser idéntico en un estrato profundo: la acción presente de Jesús es «idéntica en el fondo», en este sentido, con el futuro reinado de Dios. La historización del mito trabaja con las posibilidades que ofrece el mito mismo, aunque no respete la separación entre tiempo mítico y profano, y quiera proclamar un acontecer «mítico», de un tiempo cualitativamente distinto, como un acontecer «histórico» en medio del tiempo presente.

b) *La transformación «poética» del mito*

La poetización del mito escatológico en Jesús aparece estrechamente ligada con su historización: también en la experiencia estética puede hacerse presente lo que en realidad está ausente. La obra de arte lo desvela, aunque sea sólo bella apariencia o «esplendor» de lo bello. Por eso no es causal que Jesús utilice formas estéticas para comunicar su mensaje. Una característica de su predicación son las parábolas, breves relatos de ficción, de gran calidad poética. Las parábolas no tratan sólo del reino de Dios, como nos hacen creer las introducciones estereotipadas del evangelio de Mateo. Tratan asimismo de personas (cf. Mt 7, 24), o de «esta generación» (Mt 11, 16); en una palabra, de Dios y de la vida entera. Pero todo transparenta al Dios uno y único y, en este sentido, su reinado que llega y está ya presente en todas partes. Pero esa presencia no es una «presencia mítico-real», como si el reinado de Dios se «encarnase» (o, más exactamente, se «verbalizase») en las parábolas. Cuando, en el mito, una ninfa que huye se transforma en árbol, está presente realmente en él; el árbol es «idéntico en el fondo» a la ninfa. Cuando, por el contrario, las parábolas cuentan cosas de Dios y su reinado, las imágenes literarias sugieren algo con lo que no se identifican. Son una mera imagen cuya significación deben averiguar los propios lecto-

res y oyentes, que tienen la libertad de descubrir por su cuenta lo que dicen las imágenes. Mientras los mitos expresan la axiomática incuestionable de una sociedad y una cultura (y se permiten ser tan ilógicos y extravagantes precisamente porque expresan lo que siempre se ha supuesto como «lógico» y «obvio»), las parábolas pretenden ofrecer estímulos para pensar de modo diferente sobre Dios, los seres humanos y el mundo –diferente de lo que sugiere la axiomática y dogmática de una sociedad–. La buena poesía no es conformista. También las parábolas de Jesús dan estímulos al pensamiento transgresor –como hizo siempre el lenguaje poético, figurado, de la profecía y la sabiduría judías–.

c) *La transformación «política» del mito*

Cuando Jesús, en su escatología, dramatiza, historiza y expresa en lenguaje poético el axioma fundamental judío del «Dios uno y único», permanece dentro de las expectativas escatológicas tradicionales. Pero hay un pasaje donde encontramos un cambio de contenido. La esperanza apocalíptica del reinado de Dios va ligada tradicionalmente, casi siempre, a la victoria sobre los paganos que oprimían y acosaban entonces a Israel. Según Is 33, Dios se hace rey cuando vence a las potencias extranjeras y entra en Sión (33, 17-22). Según Is 24, 21s, vence a los reyes de la tierra para llegar a ser él mismo «rey» (24, 23). Según Zacarías III, Dios, después de juzgar a todos los pueblos enemigos, será «rey de toda la tierra» (Zac 14, 9). En el libro de Daniel, el reino de Dios sustituye la soberanía de los imperios, simbolizados por fieras (Dan 7). Fuentes extracanónicas confirman esta imagen: según 1 QM 6, 8, el reinado de Dios llega por una victoria militar sobre los enemigos. Según Sib 3, 767, tras una guerra sangrienta. Pero, en Jesús, el reinado de Dios está ya presente en forma oculta sin que los paganos hayan sido vencidos. La soberanía de Dios y la soberanía de los romanos pueden coexistir en el presente durante un tiempo. La sincronía de presente y futuro significa, por eso, algo más que un cambio formal. Esto se confirma con la expectativa del futuro: Jesús no espera para el futuro una victoria sobre los paganos, sino la afluencia de todos ellos (quizá junto con los judíos de la diáspora) desde todos los puntos cardinales. No son los paganos los excluidos, sino aquellos que creen que el reinado de Dios les pertenece (Mt 8, 11s). Los únicos vencidos por el reinado de Dios son Satanás y sus demonios (Mt 11, 28 par). La subversión que empieza con el reinado de Dios es subversión en el plano metafísico (el fin del reinado de los demonios) y dentro del pueblo: a los pobres (Mt 5, 3), a los niños (Mc 10, 14), pertenece el reinado de Dios; los recaudadores y las prostitutas entrarán en él antes que los «buenos» (Mt 21, 32). No habría que calificar ese cambio en la expectativa del reino de Dios como una despolitización; se trata, más bien, de una «desmilitarización». Nada tiene que ver con la gran victoria (militar) sobre otros pueblos.

EXCURSO: *La interpretación milenarista del movimiento de Jesús*[4]

La génesis de una expectativa escatológica, según la cual el mundo será transformado pronto de modo milagroso, tiene similitudes en los «movimientos milenaristas» del Tercer mundo. La comparación con ellos es esclarecedora. Nos encontramos en ambos casos en el campo conflictivo de dos culturas, de las cuales una avanza de forma imperialista y somete políticamente a la cultura autóctona. Siempre aparecen en esta situación personajes característicos que anuncian un vuelco de todas las cosas y movilizan seguidores para colaborar en el acontecimiento. Se producen siempre tensiones con los poderes políticos. Pero mientras en el Tercer mundo el encuentro es entre culturas de desarrollo muy desigual, en tiempo de Jesús se enfrentaron en Palestina dos culturas altamente desarrolladas y de análoga calidad: los romanos y los judíos, ambos pueblos con la conciencia de una misión histórica y una marcada conciencia de la historia, ambos con una gran tradición jurídica, ambos con una escritura y una economía financiera. Esto explica muchas diferencias respecto a otros movimientos milenaristas de la época moderna:

1. El movimiento de Jesús comienza como una corriente judía de revitalización; pero más tarde tiene éxito, sobre todo, fuera del judaísmo y llega a conquistar en el lapso de tiempo de trescientos años la cultura «imperialista»: Roma se convierte al cristianismo. No ha habido un caso similar; ningún movimiento milenarista moderno se ha extendido en el área de la cultura europea.
2. Además, el movimiento de Jesús difiere de las reacciones «nativistas» contra los extranjeros, porque se abre a ellos; primero, en los sueños escatológicos del banquete común de los paganos con Abrahán, Isaac y Jacob; pronto, también en la realidad, con la acogida de los paganos en las comunidades.
3. Los dirigentes de los movimientos milenaristas modernos pasaron casi todos por las escuelas de las misiones cristianas, y en su revitalización de la cultura autóctona han asimilado rasgos sincretistas de la cultura extranjera superior; no observamos, en cambio, un sincretismo similar en el movimiento primitivo de Jesús: el mensaje de Jesús y de los primeros discípulos hunde sus raíces en el judaísmo.

El movimiento de Jesús traspasa, por tanto, las fronteras que otros movimientos milenaristas no han podido franquear: las fronteras entre el propio pueblo y los pueblos extranjeros.

4. La interpretación del movimiento de Jesús y del cristianismo primitivo como fenómenos milenaristas fue llevada a cabo por primera vez por S. R. Isenberg, *Milenarism in Greco-Roman Palestine*: Religion 4 (1974) 26-46, y por J. G. Gager, *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, New Jersey 1975, con independencia uno de otro. Un debate más amplio con este enfoque puede verse en G. Theissen, *Jesus - Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung des Jesusbewegung*: EvTh 59 (1999) 402-415.

Resumiendo, cabe afirmar lo siguiente acerca del «mito» en la predicación de Jesús: el Jesús histórico vivió en un mito escatológico que no es sino una dramatización del axioma monoteísta del judaísmo. Tampoco abandona el mundo semiótico judío cuando combina ese mito con su propia historia –porque la combinación de mito e historia es algo característico de la religión bíblica–, ni cuando transforma la axiomática incuestionable del mito, mediante las parábolas, en estímulos e impulsos abiertos que, al margen de una autoridad externa, se basan en la evidencia interna de la imagen poética. Y tampoco lo abandona cuando «desmilitariza» la expectativa del reinado de Dios. Veamos ahora la segunda forma expresiva de un lenguaje religioso de signos: el *ethos*.

2. *El* ethos *del judaísmo y la predicación de Jesús*[5]

Es frecuente presentar la ética de Jesús como una superación de la ética judía de la *torá*: se dice que Jesús, en su interpretación de la *torá*, la abandonó, que la sobrepasó en las antítesis, que superó su casuística, criticó su pensamiento sobre la recompensa, etc. Pero sólo desde la perspectiva de los cristianos posteriores, segregados del judaísmo desde tiempo atrás, es posible ver a Jesús en contraste con el judaísmo. En el contexto del judaísmo, su ética no disiente. Jesús intensifica algunos rasgos fundamentales de la religión judía con la historización del mito (escatológico), y su radicalización del *ethos* sigue la misma línea. Israel había atribuido siempre todas las normas a la voluntad incondicional de Dios, y las integró en la *torá*: todo el derecho, la sabiduría (de la vida) y la política, criticada e influida por los profetas. Todas las normas aparecían así cargadas de una exigencia incondicional. La voluntad de Dios salía al paso en la vida entera, lo mismo en los preceptos éticos que en los rituales. Todas las normas adquirían la función de preceptos rituales: facilitaban la cercanía a Dios y una vida «en su presencia». Cuando encontramos tendencias radicales en la predicación ética de Jesús, hay que decir que se limita a continuar esa tendencia fundamental de la religión judía: el enlace con lo incondicional encierra en sí una tendencia «radicalizante».

Ahora bien, podríamos ver lo específico de la ética de Jesús en que esta tendencia radicalizante se combina en él con la tolerancia ante la infracción de normas: un *ethos* de la reconciliación, del perdón y de la aceptación de la persona real. Este es, en efecto, un rasgo importante de Jesús; pero tiene igualmente sus

5. Para un tratamiento más exacto de la ética de Jesús puedo remitir a nuestra exposición en G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, cap. 12, p. 389-448.

raíces en el judaísmo: el *ethos* de reconciliación entre hermanos aparece desarrollado en TestXII de modo ejemplar. José, contra el que atentaron sus hermanos un día, pasa a ser el gran modelo de perdón.

Más importante es interpretar objetivamente un hecho, contradictorio a primera vista. Llama la atención que los principios que vienen a endurecer la *torá* aparezcan a menudo en los *logia* –formulaciones directas de imperativos y reglas–, mientras que las tendencias a flexibilizar la *torá* y aproximarla a la realidad son mucho más frecuentes en las tradiciones narrativas.

La *torá* dice: «¡Honrarás al padre y a la madre!». Una tradición de los *logia* endurece el precepto sobre los padres al criticar severamente la práctica del *korban*, es decir, la posibilidad de sustraer objetos a los padres (ancianos), dedicándolos al templo (Mc 7, 10ss). Tampoco es admisible la dedicación a Dios en perjuicio de los padres. El precepto de honrar a los padres tiene una validez incondicional. El apotegma del seguimiento revela, en cambio, una actitud diferente ante el precepto de los padres. Un candidato a seguidor quiere primero enterrar a su padre recién fallecido; pero Jesús le dice: «¡Deja que los muertos entierren a sus muertos, y sígueme!» (Mt 8, 21s). Es un golpe despiadado al precepto de honrar a los padres. Sólo se puede entender como una acción simbólica. Así como Oseas tuvo que casarse con una adúltera, no para legitimar el adulterio sino para transmitir su mensaje sobre el amor de Dios a un pueblo adúltero, del mismo modo el seguidor debe expresar un mensaje: Jesús compromete tan incondicionalmente, que hasta deja en suspenso el precepto de honrar a los padres. El reinado de Dios, que él encarna, tiene una prioridad absoluta.

La *torá* dice también: «¡No matarás!». Y Jesús endurece este precepto en la primera antítesis del sermón de la montaña, al incluir la ira –como impulso a matar– en el ámbito del homicidio. Ya el que injuria a su hermano se hace culpable (Mt 5, 21s). Pero a este *logion* se contrapone un relato como el de la expulsión de los mercaderes del templo, donde vemos a Jesús actuar lleno de «santa ira»: ¡expulsa del templo con violencia a los vendedores de animales para el sacrificio y a los cambistas! ¿No vale lo dicho sobre la ira contra el «hermano» cuando se trata de instituciones, de situaciones establecidas?, ¿es aquí lícita y obligada esa «ira» que hay que frenar ante el prójimo concreto?, ¿o la exigencia abstracta del *logion* es enmendada por el realismo de la narración?

La *torá* dice además: «No cometerás adulterio». También este precepto es endurecido por Jesús en el sermón de la montaña. Debe incluir el mero desear internamente a otra mujer. ¡El que mira a otra mujer para desearla, ha cometido ya adulterio con ella en su corazón! (Mt 5, 28). Igual de severo es el *logion* sobre los eunucos, que elogia el celibato (Mt 19, 12). A estos *logia* se contraponen algunos

relatos que muestran una notable tolerancia sexual. Aunque son a menudo relatos tardíos, podrían conservar un rasgo de la actividad de Jesús: este libra a la adúltera de ser lapidada por un grupo de hombres (Jn 8, 2ss). Defiende a la «gran pecadora» que se acerca a él en casa de un fariseo (Lc 7, 36s). La diversidad de las sentencias podría obedecer a la diversidad de destinatarios: la moral sexual rigurosa de los *logia* va dirigida inequívocamente a los varones. ¡Sólo a ellos cuadra el dicho sobre los eunucos! ¡Va por ellos el dicho sobre el adulterio cometido por mirar a una mu-ier casada deseándola! La moral sexual tolerante de las narraciones trata, en cam-bio, de proteger a las mujeres. ¡Esta asimetría tiene mucho sentido!

La *torá* dice también: «¡No atentarás contra la propiedad de otras personas!». Y Jesús endurece este precepto hasta exigir la renuncia a *Mammón*. No se puede servir a dos señores, a Dios y a *Mammón* (Mt 6, 24). Jesús ve pocas posibilidades de que los ricos entren en el reino de Dios (Mc 10, 25); pero un relato dice sin re-paro alguno que Jesús se dejó invitar y agasajar por un rico jefe de recaudadores (Lc 19, 1ss). El juicio negativo sobre la riqueza no afecta a los ricos como perso-nas –sobre todo si se comprometen a emplear socialmente su riqueza y a reparar con creces los daños causados–. Y el relato del joven que no está dispuesto a ven-der sus bienes muestra de modo realista que el *ethos* radical sobre los bienes cho-ca con unos límites (Mc 10, 17ss).

La *torá* dice, en fin: «¡Amarás a tu prójimo como a ti mismo!». Jesús califi-ca este precepto de supremo, equiparable al primero, el axioma fundamental del judaísmo (Mc 12, 28ss). Lo endurece en una recopilación de dichos hasta incluir el amor a los enemigos –Mt, en cambio, considera con razón que el precepto de amar a los enemigos sobrepasa la tradición, y lo opone antitéticamente al mero precepto a amar al prójimo (Mt 5, 43ss)–. Ahora bien, es llamativo que en algu-nas tradiciones narrativas no aparezcan los «enemigos», los extranjeros y los pe-cadores como destinatarios del amor, sino como sujetos que ofrecen amor. Estas narraciones se encuentran en el evangelio de Lucas, lo que no es casual. Se ajus-tan a la imagen lucana del Jesús humanitario. Así, en el relato del capitán de Ca-farnaún aparece un *enemigo*: un pagano que posiblemente procede del ejército romano y sirve ahora bajo un «príncipe cliente» de Roma. Se dice de él, expre-samente, que «ama» al pueblo judío, como demuestra el haber fundado una si-nagoga (Lc 7, 5). En el relato del buen samaritano aparece, además, un *extran-jero*. Aunque la pregunta por el prójimo parece indicar que la finalidad de la parábola es incluir a este extranjero en el amor al prójimo, lo relevante es que es-te extranjero resulta ser el practicante modélico del amor. No es destinatario, si-no sujeto del amor (Lc 10, 30ss). Por último, en el relato del banquete de Simón aparece una «gran *pecadora*». Tampoco se trata aquí de evidenciar su amor; ella es presentada más bien como amante ejemplar: lo que omitió Simón, el anfitrión,

lo realiza ella con lágrimas, besos y gestos (Lc 7, 36ss). Ella, en efecto, «amó mucho» (Lc 7, 47).

Encontramos así, yuxtapuestos, un *ethos* radicalizado (en forma de *logion*) y un *ethos* realista (a menudo, pero no sólo, en forma narrativa). Esta coexistencia podría reflejar la habitual oposición entre un *ethos* proclamado y un *ethos* vivido. Pero esto no lo explica todo. También las narraciones rezuman a menudo un *ethos* del deber radicalizado. Siempre parece haber un sentido más profundo detrás de la coexistencia de las dos formas de radicalización: como las exigencias radicalizadas son irrealizables, crece la conciencia de que nadie es perfecto... y por eso nadie tiene derecho a censurar en otros la conducta contraria a las normas, sea en un grupo marginal del propio pueblo, sea en extraños al propio pueblo. Por eso no puede ser casual que la radicalización de las prohibiciones de matar y de cometer adulterio no aparezca formulada como imperativo. No dice «no cometerás adulterio», sino «quien comete adulterio, *es* culpable». «El que mira a una mujer deseándola, *ya cometió* adulterio con ella en su corazón». La exigencia radicalizada puede derivar aquí en conocimiento de la insuficiencia de todos los humanos... y este conocimiento es, a su vez, fundamento de una predicación radicalizada de la gracia.

Esta doble radicalización del *ethos*, tanto en un rigor consecuente como en una disposición al perdón que lo subsana todo, viene a desarrollar unas posibilidades que ya existían en la tradición judía. Esa radicalización no es ninguna ruptura con el judaísmo. Queda así un solo ámbito en el que podría asomar tal ruptura: el lenguaje de los signos rituales.

3. *Los ritos judíos y la predicación de Jesús*

El judaísmo es una religión ritual. Las acciones de signos simbólicos establecidos envuelven la vida cotidiana, la ordenan a Dios y mantienen su recuerdo. Detrás está una admirable intención de impregnarlo todo en la vida con su presencia y elevar hasta los pequeños gestos al rango de culto a Dios. La crítica iconoclasta a los rituales demuestra escasa inteligencia de esta función religiosa de los ritos. Pero falta comprensión igualmente para su función social. Son signos visibles de pertenencia al judaísmo, profesión pública de fe. Hay tres comportamientos rituales que cristalizaron en tiempo exílico-postexílico como señas de identidad («identity marker») del judaísmo: circuncisión, preceptos sobre manjares y santificación del sábado. Dado que los comportamientos rituales dicen más sobre la proximidad o lejanía respecto a un grupo que las convicciones internas –que escapan al control social–, el lenguaje ritual es un buen indicador de si hay

que situar a Jesús en el centro del judaísmo, al margen de él o más allá de sus fronteras.

Hay un detalle que parece denotar el arraigo de Jesús en medio del judaísmo: la *circuncisión* no aparece cuestionada en ningún dicho suyo. Poco después de su muerte, en los años 40, era ya discutida; pero sólo el Evangelio de Tomás pone en boca de Jesús un dicho que relativiza la importancia de la circuncisión (EvTom 53). Se puede alegar, obviamente, que la circuncisión no fue problema en el entorno de Jesús porque se practicaba en niños pequeños, sin su decisión consciente. Era un uso tan rutinario que no se consideraba ya (en Palestina) un acto de confesión religiosa. Se debatía, en cambio, la práctica de las normas sabáticas y de los preceptos sobre pureza y manjares. ¿No hay que mostrar desde estos ámbitos el puesto que ocupa Jesús en el judaísmo?

Pues bien, nos encontramos aquí con un cuadro muy diferente: se habla de conflictos sabáticos con las autoridades judías. En el *logion* de la pureza Mc 7, 15, Jesús declara irrelevante la impureza exterior... y quita así fundamento a los preceptos levíticos sobre la materia. En el discurso de misión ¡parece menospreciar los preceptos sobre manjares (Lc 10, 8)! Pero, sobre todo, al final de su actividad está en conflicto con el centro ritual de la religión judía: el templo. Yo afirmaría, no obstante, que Jesús permaneció en todos sus dichos dentro del marco del judaísmo.

En lo que se refiere a los *conflictos sabáticos*, hubo en el judaísmo de la época una viva discusión sobre lo que era lícito o no en sábado. Así, desde la guerra de los macabeos estaba permitido defenderse en sábado –después del episodio de los 1000 judíos que fueron degollados tras haber renunciado a defenderse (cf. 1 Mac 2, 29-38)–. En determinadas situaciones excepcionales era lícito, por tanto, matar en defensa propia. Cuando Jesús pregunta provocativamente en Mc 3, 4: «¿Está permitido en sábado hacer el bien o hacer el mal, salvar la vida o matar?», alude probablemente a la licitud de matar en tiempo de guerra, y argumenta de lo menor a lo mayor: si se permite hacer el mal, cuánto más hacer el bien. En suma, Jesús extiende los conocidos casos de salvamento en sábado únicamente a la promoción activa de la vida. Queda así en el marco del debate judío sobre el sábado.

Aun más que los conflictos del sábado se considera, como prueba de que Jesús había roto con la *torá*, el *logion de la pureza* Mc 7, 15: «Nada que entra de fuera puede manchar al hombre; lo que sale de dentro es lo que mancha al hombre». Es importante para nosotros que este dicho no se acompañe de ninguna invitación a dejar de lado los preceptos de pureza. No hay ninguna exigencia imperativa. Sólo se hace constar, en indicativo, que no hay nada puro o impuro en sí. Sería perfectamente compatible con tal declaración indicativa observar los preceptos de pureza, no porque sean convincentes en sí, sino por respeto a una tradición o desde una adaptación externa. Cuando en el cristianismo primitivo pos-

terior se discute sobre preceptos de pureza, se habla en cambio de revelaciones que contienen una invitación inequívocamente imperativa. Pedro contempla en una visión (Hch 10, 9ss) muchos animales impuros y oye repetidamente la invitación: «Mata y come». ¡Sólo ahora se convierte una máxima gnómica en norma de conducta concreta! Sólo ahora se vulneran normas judías.

Aunque los preceptos de pureza no se limitan a la distinción entre manjares permitidos y prohibidos, influyen precisamente como *preceptos sobre manjares* en la vida cotidiana. Tales preceptos no interesaron mucho a Jesús. En el discurso de misión dice a los discípulos que coman (todo) lo que les ofrezcan (Lc 10, 8). Pero hay más: en su visión del banquete escatológico, donde participa gente de los cuatro puntos cardinales al reino de Dios, esboza la imagen de un banquete común de judíos (los patriarcas Abrahán, Isaac y Jacob) con paganos, sin hacer la menor referencia a los preceptos sobre manjares (Mt 8, 11s). Pero también esto puede encajar en el judaísmo: los sueños escatológicos no tienen por qué traducirse a la praxis presente... y la instrucción del discurso de misión apunta a carismáticos itinerantes, que ¡se pueden permitir una actitud más liberal con las normas del mundo «normal»!

No se puede afirmar, por tanto, que Jesús abandonase del todo el lenguaje ritual. Lo modula concretamente, lo interpreta en sentido más liberal que muchos de sus contemporáneos; pero nada de eso es una ruptura con el judaísmo.

Esto resulta más claro aún examinando la actitud de Jesús ante los nuevos ritos. Juan Bautista había exigido de todos los judíos un *bautismo* único en señal de conversión ante la inminencia del juicio escatológico. El judaísmo exigía en realidad acreditar esa conversión con una nueva vida; pero, según el Bautista, el hacha estaba ya puesta en la raíz del árbol: no quedaba tiempo para los «frutos de conversión». Por eso ofreció en nombre de Dios, en el último minuto, un «acto sustitutorio», simbólico, para poder atestiguar la seriedad de la conversión. Con este rito, Juan estuvo sin duda en vías de crear en el judaísmo un grupo especial –como los esenios, que se distanciaban, mediante abluciones repetidas, del resto de los judíos y boicoteaban el culto del templo–. Por lo que sabemos, Jesús no bautizó en el período de su actividad pública. Exigió la conversión, pero renunció a un acto ritual que pudiera certificarla públicamente. Quizá pudo actuar así porque, en su convicción, Dios daba tiempo y oportunidad a las personas para una conversión atestiguada por las buenas obras. En todo caso, la segregación ritual frente al resto del judaísmo es en Jesús menor que en Juan, y mucho menor que entre los esenios. Cierto que también Jesús hace una crítica del templo, como los esenios; pero su vaticinio sobre él viene a ser un testimonio indirecto de adhesión interna al centro del lenguaje ritual del judaísmo. Él quiso «reformar» ese centro, más exactamente, sustituirlo por un templo nuevo, escatológico.

Jesús, con sus afirmaciones sobre el templo, apunta al centro del judaísmo; pero, además, él personalmente forma parte del judaísmo. No es un «marginal Jew»[6] sino, desde la perspectiva de otros grupos judíos como los fariseos, saduceos y esenios, un personaje marginal con opiniones liberales problemáticas y con un carisma misterioso que va socavando las tradiciones.

Llegamos, por tanto, a un resultado claro: Jesús tenía una identidad judía[7]. Revitalizó el lenguaje semiótico del judaísmo. Le dio nueva vida, a la luz del contenido central: la fe en el Dios uno y único. Observamos en él una historización del mito judío sobre el reinado de Dios, una doble radicalización del *ethos* judío como endurecimiento y mitigación de normas. Sus conflictos con los contemporáneos fueron conflictos dentro del judaísmo y no con el judaísmo. Jesús no representó ningún éxodo del judaísmo, sino un movimiento de renovación dentro de él. Forma parte, así, de una cadena de movimientos de renovación judía desde la era macabea, de una serie nunca interrumpida de intentos de revitalizar la religión judía. Como esto ocurría casi siempre, directa o indirectamente, en respuesta al gran reto de las potencias que dominaban al pueblo judío, ninguno de estos movimientos de renovación –tampoco el movimiento de Jesús– se puede entender sin este marco político. Sólo factores políticos permiten comprender por qué fracasó Jesús.

4. *La situación política del judaísmo y el Jesús histórico*

Desde que la cultura helenística, representada por los dominadores tolomeos, seléucidas y romanos, puso al judaísmo en trance de una asimilación intensiva, surgieron numerosos movimientos que se resistieron a tal asimilación, revitalizando las tradiciones propias. Acentuaron las normas específicamente judías. Por eso, el endurecimiento de la *torá* no es algo peculiar del movimiento de Jesús, sino que se da generalmente en todos estos grupos. En debate con la cultura hele-

6. Tal es el título de una notable semblanza de Jesús por J. P. Meier, *Un judío marginal. Nueva visión del Jesús histórico*, Estella 1998-2000.

7. Después de poner a Jesús, durante el período de la «nueva pregunta por el Jesús histórico» (desde 1953 hasta 1980 aproximadamente), en contraste con el judaísmo, para encontrar ya en él, implícitamente, el cristianismo (y una cristología), hoy se abre paso un consenso: Jesús pertenece al judaísmo. Un reconocimiento que aparece tanto en el padre de la investigación crítico-histórica de Jesús, H.ermann S. Reimarus, del siglo XVIII (1694-1768), como en el máximo estudioso del Nuevo Testamento del siglo XX, Rudolf Bultmann (1884-1976). En los últimos años ha contribuido a este reconocimiento E. P. Sanders, *Jesus and Judaism*, London 1985. Cf. una visión panorámica sobre el debate en el volumen colectivo de J. H. Charlesworth (ed.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, New York 1991. He debatido una vez más el problema en mi artículo *Jesus im Judentum. Drei Ansätze einer Ortsbestimmung*: Kul 14 (1999) 93-109.

nística nacieron así, en el siglo II a.C., los movimientos de renovación más antiguos: los esenios, los fariseos y –en reacción a ellos– los saduceos. En respuesta a la nueva cultura romana surgieron desde el comienzo de la era cristiana un movimiento de resistencia militante, el movimiento bautista, y una serie de movimientos proféticos de breve duración. El movimiento de resistencia arrastró finalmente a todo el judaísmo palestino a una rebelión contra Roma. Pero el tiempo de Jesús fue relativamente pacífico si se compara con el anterior y el siguiente. «Sub Tiberio quies», enjuicia Tácito esta época en lo que respecta a Palestina (*Hist* V, 9).

La imagen externa engaña. Los conflictos continuaban bajo la superficie. No se produjeron en formas militares sino por vía simbólica, con una política de símbolos que podía estallar en acciones más militantes, pero que ofrecía también una oportunidad para soluciones pacíficas[8].

En esta época, tanto los gobernantes de Galilea como los de Judea intentaron acercar el judaísmo, mediante símbolos, a la cultura helenística para integrarlo más en el imperio romano.

Herodes Antipas fundó una nueva capital, Tiberíades, el año 19 aproximadamente. La ciudad surgió sobre una necrópolis judía (Jos., *Ant* 18, 36-38). Antipas lo hizo con toda intención; con ello podía estar seguro de que quien que se estableciera en aquella ciudad «impura», estimaba más la lealtad a él que la lealtad a los tradicionales ritos judíos de pureza. Al imponer a la nueva capital el nombre de Tiberíades en honor al emperador reinante, daba a entender el fin remoto de esta política simbólica: había que reforzar la lealtad al emperador y al *Imperium Romanum*. Hizo erigir además tres imágenes zoomorfas en su nuevo palacio, pese a la prohibición de las imágenes, que se mantenía aún con bastante rigor. Estas imágenes de animales fueron destruidas al comienzo de la guerra judía por la multitud enfurecida, antes de que pudieran ser retiradas por una delegación oficial de Jerusalén (Jos., *Vit* 65s). La indignación contra ellas indica el gran significado simbólico que tenían.

No puede ser casualidad que desde Poncio Pilato, contemporáneo en el gobierno, hubiera una serie de conflictos simbólico-políticos. Así, Pilato intentó llevar a Jerusalén estandartes militares con imágenes del emperador (o con su monograma). Este intento de vulnerar la prohibición de las imágenes en la ciudad santa desató unas protestas continuas que le hicieron renunciar a la empresa (Jos., *Ant* 18, 55-59; *Bell* 2, 169-177). Aun más, Pilato fue el único prefecto de Judea que mandó acuñar monedas con símbolos de culto pagano, aparato de libaciones

8. La tesis del trasfondo político en la actividad de Jesús, que resumo brevemente a continuación, la he razonado con más amplitud en G. Theissen, *Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung*: EvTh 57 (1997) 378-400.

y bastón de augures. Tal vez quebrantó asimismo los preceptos de pureza al construir un acueducto; al menos su construcción desató violentas protestas.

El objetivo de los dominadores era integrar a la población judía de Palestina en la cultura helenístico-pagana mediante símbolos de aculturación. Pero se encontraron con la resistencia. Y esta resistencia del pueblo utilizó a su vez el lenguaje de las acciones simbólico-políticas. Tres profetas aparecieron durante el gobierno de Pilato. Todos ellos transmitieron su mensaje con acciones simbólicas, que cabe entender como protesta y defensa contra la simbólica de aculturación manejada desde arriba.

El primero en aparecer, antes de Jesús, fue *Juan Bautista*. Su bautismo era una acción simbólica. Y poseía implícitamente un sentido político. Si todos los judíos debían hacerse bautizar, era señal de que todo el país estaba amenazado de impureza. La cuestión de la pureza fue aquí un factor muy importante, y más ante un príncipe que vulneraba ostentosamente sus normas al edificar la capital. El hecho de que el Bautista criticase también su política matrimonial, encaja en este cuadro. Porque en aquella boda se habían conculcado las leyes del matrimonio judío. El Bautista se limitó aquí a articular una antipatía muy general contra los gobernantes, que se iban alejando cada vez más de las tradiciones autóctonas.

Después de Jesús apareció en Samaria un *profeta samaritano* que prometió a sus adeptos encontrar los objetos de culto escondidos por Moisés en el monte Garizín (Jos., *Ant* 18, 85). Es evidente que alguien aparece aquí con la pretensión de ser una especie de «Moisés redivivo» y dirimir en favor de Samaria la antigua querella entre judíos y samaritanos sobre la legitimidad del lugar de culto. Se trata de una revitalización de la religión samaritana. Y podría darse la casualidad de que los objetos de culto pagano que Pilato hizo representar en sus monedas estuvieran en oposición directa a los objetos de culto autóctono desaparecidos. Lo cierto es que Pilato hizo pasar a cuchillo al samaritano con sus correligionarios, y fue destituido por este baño de sangre.

Jesús de Nazaret apareció, cronológicamente, entre Juan Bautista y el profeta samaritano anónimo. También él expresó su mensaje con acciones simbólicas[9] que denotaban una oposición a los estamentos dominantes: los romanos y la aristocracia local aliada con ellos.

La formación del *grupo de los Doce* es una acción simbólico-política, un contraproyecto a la constitución vigente en Israel, recurriendo a tradiciones ancestra-

9. No todas las acciones simbólicas de Jesús son acciones simbólico-políticas. Jesús se sirve de ellas para centrar todo su mensaje. Cf. H. Schürmann, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem irdischen Jesus* (1970) = Id., *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, ed. por K. Scholtissek, Paderborn 1994, 136-156. M. Trautmann, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus* (FzB 37), Würzburg 1980.

les que sólo seguían vivas en grupos de oposición (como los esenios). Las doce tribus perduraban sólo como recuerdo de un gran pasado y como esperanza de la restauración de Israel. Jesús no esperaba esta restauración en el marco de las estructuras de poder existentes –una aristocracia sacerdotal con *un* sumo sacerdote en la cúspide, que era dependiente de los romanos–. Depositó su esperanza en una soberanía popular representativa, donde el pueblo fuese gobernado por personas ordinarias de ese pueblo, por pescadores y campesinos (Mt 19, 28ss).

Otra acción simbólico-política es la *entrada en Jerusalén*. En cada fiesta del templo, el prefecto romano, llegando del oeste con sus cohortes, se dirigía a Jerusalén para asegurar la tranquilidad y el orden durante el período festivo, muchas veces agitado. Cuando Jesús entra en Jerusalén sin tropas y llegando del este, acompañado de peregrinos, y es saludado como representante del «reinado que llega, el de nuestro padre David» (Mc 11, 10), se trata probablemente de una contra-escenificación deliberada. Es difícil creer que los acentos simbólico-políticos innegables de este relato sean temas tan secundarios como otros del relato de entrada.

Una tercera acción simbólico-política que cabe mencionar aquí es la *purificación del templo* –un acto que está claramente en la serie de símbolos-acciones políticas (Mc 11, 15ss)–. La profecía del templo pregona el mensaje: a tenor del mismo, el templo presente y la aristocracia ligada a él pierden la legitimación religiosa. La voluntad de Dios apunta a un nuevo templo. La alteración por parte de Jesús del comercio ligado a los sacrificios indica que ese templo nuevo será diferente del actual, sea que los sacrificios cesen totalmente, sea que dejen de ser inseparables de los intereses económicos.

Podríamos interpretar otras acciones de Jesús como formas de expresión simbólico-políticas: los exorcismos son, en su versión, señales del reinado incipiente de Dios; comienzo de la expulsión de todo lo extraño, demoníaco y malo de Israel (Mt 11, 28 par). Compartir mesa con personas marginales del pueblo anticipa el gran festín escatológico del pueblo restaurado, en el cual –frente a las expectativas nacionalistas– participarán paganos del mundo entero (Mt 8, 11s). La controversia sobre el pago de impuestos pone de manifiesto tanto la oposición entre el emperador y el reinado de Dios como la intención de evitar una confrontación violenta con el poder extranjero. Justo por eso acató Jesús el lenguaje simbólico de las imágenes monetarias: si esas monedas certifican por la imagen y la leyenda que son propiedad del César, entonces es lícito pagar los impuestos al César en tales monedas, ya que ¡la propiedad debe volver a su dueño! Pero de ese modo se dice también, implícitamente, que la propiedad de Dios sólo puede devolverse a Dios (Mc 12, 13-17).

En todos estos casos, acciones de apariencia sencilla adquieren una plusvalía simbólica de sentido que va mucho más allá de la «acción» inmediata. Siempre es

el «mito», en el que vive Jesús mismo, lo que crea este añadido de sentido: el mito del giro inminente, ya iniciado, hacia el reino de Dios. Sólo en el contexto de esta esperanza adquieren unas acciones elementales su carácter de oposición radical al estado de cosas. Sólo por el contexto se convierten esas acciones en «acciones simbólicas»; y sólo en virtud de esa oposición cobran un «poder expresivo simbólico-político». Este mito no envuelve sólo las acciones y palabras de Jesús, sino toda su persona, en un aura especial. Y el mito pasa a ser, de ese modo, fatalidad y ruina para él.

Los estamentos dominantes llevaron, según los relatos, dos acusaciones contra Jesús. En primer lugar, la profecía del templo; esta acusación interesaba sólo ante el sanedrín; los relatos sobre un interrogatorio ante Pilato no la mencionan. Ante Pilato fue decisiva otra acusación: haber actuado como «rey». Las dos acusaciones se corresponden con las dos acciones simbólico-políticas reseñadas: la purificación del templo y la entrada en Jerusalén. Tales acciones crearon, sin duda, alarma política. Jesús fue ajusticiado como agitador político: denunciado por la aristocracia a causa de su ataque al templo, ejecutado por los romanos a causa de la expectativa de que representase la realeza autóctona como rey de los judíos. Pero ¿cuál fue la actitud de Jesús ante tales expectativas y temores?, ¿cuál era su conciencia personal?

5. *Mito y conciencia personal de Jesús*[10]

La cuestión de la conciencia personal de Jesús sólo puede despejarse en el marco del lenguaje semiótico judío existente en la época. Jesús sólo pudo expresar el rol que se atribuía utilizando los recursos de su religión. Antes de elucidar la cuestión de si refirió ciertos títulos a su persona y cuáles eran, hay que poner en claro esa conciencia personal. Lo decisivo no es este o aquel título, sino la «historización» del mito escatológico en toda su actividad. Esa historización envolvió toda su persona en un resplandor sobrenatural; le dio el papel decisivo en el drama entre Dios y hombre que se estaba desarrollando. Jesús hizo del reinado de Dios la experiencia histórica presente, de forma que, por una parte, unas experiencias concretas se convirtieron en presencia mítico-real del reinado de Dios y, por otra, las parábolas y acciones simbólicas pasaron a ser imágenes de una realidad mítica que (todavía) no estaba presente.

Este resplandor sobrenatural generado por el mito –un mito en el que vivieron Jesús y sus discípulos– fue la causa de su carisma, con el que Jesús fascinó a sus

10. Hemos intentado exponer el complicado debate sobre el particular en G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, cap. 16: El Jesús histórico y los inicios de la cristología, 561-618.

seguidores e irritó a sus adversarios. Jesús fue un carismático judío que obtuvo su fuerza de irradiación reanimando el lenguaje mítico, ético y ritual del judaísmo desde el centro de su fe judía: desde el axioma fundamental de la fe monoteísta. Su predicación fue estrictamente teocéntrica. Con esta revitalización del lenguaje religioso del judaísmo, Jesús se situaba en una cadena de movimientos renovadores existente desde la era macabea, que se opusieron a la disolución de la identidad judía en una cultura helenística prepotente, pese a estar marcados, a la vez, por esa misma cultura extraña. Una nota propia de los carismáticos es que pueden ejercer su autoridad («carisma») sin necesidad de apoyarse en tradiciones y roles existentes, a menudo incluso contra ellos. Por eso, objetivamente, Jesús no tuvo necesidad de identificarse con un rol previo de redentor o salvador. Aunque sea muy difícil emitir un juicio seguro, considero improbable que hubiese referido a su personas las expectativas de unos determinados roles. Me mueven a esta opinión los siguientes datos:

a) El Bautista despertó con su predicación la expectativa de alguien *más fuerte* que estaba por llegar (Mt 3, 11 par). Parece que tal expectativa se mantuvo en el entorno próximo de Jesús. En efecto, muchos de sus discípulos y seguidores procedían, como Jesús mismo, del círculo de simpatizantes del Bautista. Esta expectativa de «alguien más fuerte» no va asociada a títulos. Ni «el más fuerte» ni «el que va a venir» son títulos mesiánicos fijos. Y sin embargo, tales apelativos sugieren un personaje mayestático que supera todas las dimensiones anteriores; por eso, siempre ha habido defensores de la tesis de que el Bautista se refería a Dios mismo.
b) Fueron otros, probablemente, los que dieron pábulo a la expectativa de que Jesús fuera el «mesías». Parece que este título no se lo aplicaba el presunto mesías, sino que se encargaban otros de aplicárselo[11]. Es posible que en el grupo de los discípulos hubiera sido Pedro el causante de la expectativa al confesar a Jesús como mesías (Mc 8, 29). En el pueblo, la figura de Jesús podría haber despertado la nostalgia de un «hijo de David» –descendiente de David, de linaje real (cf. Mc 10, 47.48)–. Muy probablemente, el temor a que Jesús fuera un pretendiente mesiánico al trono influyó en el proceso de las autoridades contra él: Jesús es ajusticiado como «rey de los

11. No existen analogías de nadie que fuera proclamado «mesías» a título póstumo, pero sí analogías históricas de alguien que fue proclamado «mesías» por otros. Así, rabí Akiba declaró mesías al jefe de la última gran revuelta de los judíos contra Roma (j. Taan. IV, 68d). Josefo transfirió las expectativas mesiánicas a Vespasiano: era el soberano universal esperado por los profetas judíos, que llegaba de la tierra de Palestina, donde se encontraba durante la primera guerra judío-romana (Josefo, *Bell* 3, 401s). El apocalipsis sinóptico previene contra los que presentan a otros como mesías (Mc 13, 21).

judíos» (Mc 15, 26), y el relato de la pasión da a entender que este rey no es sino el «mesías» (Mc 15, 32). Es posible que seguidores y adversarios anhelasen o temiesen en él al «mesías». Pero no está claro cuál fue la actitud de Jesús ante esta expectativa. Sólo cabe afirmar que delante de Pilato no se desentendió rotundamente de ella.

c) El único «título» que aparece a menudo en sus labios es la enigmática expresión *Hijo del hombre*. En el lenguaje cotidiano de la época, la expresión significaba «cada individuo», «una persona», y en ocasiones podía ser un circunloquio por «yo», aunque este significado no formaba parte del vocabulario normal y sólo podía utilizarse *ad hoc*. La expresión aparece también en un lenguaje visionario que habla de un juez sobrenatural para el final de los tiempos, que es «*como* un hijo de hombre» (Dan 7, 13). La tradición del lenguaje visionario insiste en señalar la humanidad de este personaje: la apariencia humana contrasta con la fuerza de las fieras, que encarnan los imperios bestiales del mundo. Este personaje representa una alternativa humanitaria a esos imperios. Ninguna de las dos tradiciones emplea la expresión «hijo del hombre» como un título fijo. ¡Y ninguna de ellas lo refiere exclusivamente a una persona! Jesús podría haber utilizado esa expresión. Posiblemente llegó a ser un título mayestático por el uso que Jesús hizo de él. El cristianismo primitivo lo consideró como algo propio del lenguaje de Jesús, y lo transmite únicamente en dichos suyos (multiplicado en ellos secundariamente). Es probable que fuera Jesús el que cargó de dignidad mesiánica esa expresión que designaba a cada individuo. Pero la expresión «hijo del hombre» no pierde nada de su relevancia aunque nosotros atribuyamos su proceso semántico al cristianismo primitivo: «ser humano», a secas, es la única expresión de los evangelios sinópticos que el cristianismo primitivo consideró como término con el que Jesús se designó a sí mismo. Al margen de interpretaciones, lo cierto es que Jesús (o el cristianismo primitivo) expresan así una «humanización» del mito. Un personaje que es designado simplemente como «el ser humano» pasa a ocupar el centro del sistema religioso. Esa expresión se convierte en el centro del lenguaje religioso. Los textos análogos del judaísmo que hablan de un personaje mayestático que es contemplado en visiones, contienen en cambio una expresión comparativa: ese personaje es «como un ser humano» y «como un hijo de hombre». Pero aquí pasa a ser «el hombre» a secas. Él viene a ocupar el centro del lenguaje religioso. Pero esto es, posiblemente, un proceso pospascual que abordaremos en el próximo capítulo.

Resumimos lo expuesto: no hay, por un lado, el Jesús histórico en un mundo sin mito, y por otro el Cristo mítico, que se aleja cada vez más, con las interpre-

taciones pospascuales, del mundo histórico. Ya el Jesús histórico vivió en un mito que revitalizó el axioma monoteísta de la religión judía. Vivió en el mito del reino de Dios venidero, que finalmente debía hacer realidad lo que el monoteísmo judío había postulado siempre: Dios es la realidad que todo lo determina. Jesús pudo presuponer este mito en su predicación, aunque no lo explica en ningún pasaje; pero lo modificó con el modo de vivir en él y con él: 1. Lo historizó, ligándolo a su propia historia y a sus acciones; 2. Le dio forma de expresión poética en unas parábolas que contienen impulsos hacia una nueva percepción de Dios; 3. Lo asoció a formas de expresión símbolo-políticas, y lo desmilitarizó al disolver la expectativa de dominación sobre los paganos. Pero no lo despolitizó. Jesús estuvo en el contexto de los debates simbólico-políticos de su tiempo. Así como la expectativa de un vuelco escatológico de todas las cosas no hubiera surgido sin el conflicto entre las potencias superiores y el pueblo judío, del mismo modo esta tensión política estaba en el trasfondo de la predicación escatológica de Jesús. Pero Jesús da una mayor autonomía a la esperanza religiosa frente a la política: la lealtad a Dios no obliga a la rebelión contra el emperador, pero tampoco impone una lealtad incondicional. La persona tiene que decidir por sí misma cuando ambos extremos entran en conflicto: «Dad al César lo que es del César… y a Dios lo que es de Dios» (Mc 12, 17).

¿Cómo se produjo la divinización de Jesús? La transformación de la religión judía por la fe pospascual en Cristo

Jesús revitalizó la religión judía. Al anunciar el comienzo del reinado de Dios, llevó su creencia básica en el Dios uno y único al centro del lenguaje religioso. Pero los primeros cristianos llevaron a Jesús mismo al centro de su mundo religioso, lo entronizaron en sus himnos y oraciones a la derecha de Dios y pusieron así la base para la separación de cristianismo y judaísmo. Este camino desde el teocentrismo de Jesús al cristocentrismo de los cristianos, desde el Jesús carismático judío a su divinidad, desde la historización del mito en Jesús a la mitologización de su historia, es tema central de una teoría de la religión cristiana primitiva.

Hay unanimidad en que los primeros cristianos dijeron sobre Jesús mucho más de lo que Jesús había dicho sobre sí mismo. Hay también consenso en que la causa de este hecho fueron las apariciones de pascua. Las apariciones están bien atestiguadas como experiencias visionarias. De su contenido vivencial, subjetivamente auténtico, no debería haber ninguna duda, al margen de cómo se interprete esa vivencia.

Es obvio preguntar: ¿no nos encontramos en el límite de cualquier análisis científico-religioso?, ¿cabe hablar de los sucesos de pascua de forma accesible y de la misma forma a los a los que los vivieron y a los que no tuvieron esa experiencia? Al menos es posible conocer claramente el proceso «semiótico», accesible a nosotros, que va ligado a ese acontecer: Jesús pasa al centro (o a la cima) del sistema religioso; quedan así invalidadas las reglas fundamentales de ese sistema semiótico: la distancia entre Dios y hombre y la exclusividad de Dios, que no tiene a nadie junto a sí, ni tolera dioses a su lado. En Jesús parece invertirse esta lógica: como está indiscutiblemente junto a Dios para los primeros cristianos, ¡tiene que ser Dios! Pero ¿cómo se produjo esa exaltación de Jesús?

Las apariciones por sí solas apenas pueden explicarlo. No conocemos ninguna analogía de alguien que por unas apariciones pase a ser el «mesías», el «Hijo

del hombre» o el «Hijo de Dios». Las apariciones han de ser vividas, más bien, a la luz de determinadas convicciones para poder generar la certeza de que Jesús posee la categoría divina y constituye el centro del mundo religioso.

Tales procesos de transformación de un sistema religioso se pueden ilustrar desde dos vertientes, aunque sean inseparables entre sí: desde las experiencias que sacuden el sistema establecido y desde el sistema establecido que elabora tales experiencias.

En lo que respecta a las *experiencias*, la transformación del mundo semiótico judío es provocada por una experiencia de disonancia[1]. Es la disonancia entre el carisma de Jesús y su crucifixión. Su carisma había despertado la expectativa de que él iba a desempeñar el papel decisivo en el acontecer escatológico entre Dios y los humanos. La crucifixión era el fracaso de esas expectativas; más aún, fue su escarnio y humillación. El *titulus crucis*, que señalaba el ajusticiamiento por «rey de los judíos», contenía el mensaje de que con el Crucificado debían quedar crucificadas todas las esperanzas puestas en un libertador de Israel. Para superar tal experiencia de disonancia, el Crucificado tenía que adquirir un rango y un valor superiores incluso a los que se le habían atribuido al principio. Con la superación de la muerte, el Crucificado demostraba ser definitivamente más poderoso que sus jueces y verdugos. Las apariciones de pascua posibilitaron, por tanto, una revaloración infinita de la persona de Jesús, capaz de superar hasta la extrema disonancia entre su carisma y la cruz.

Pero tales experiencias tampoco pueden explicar por sí solas el ascenso de Jesús a la categoría divina. Hay que añadir una disposición latente del *sistema de signos* religioso a elaborar tales experiencias de disonancia en un determinado sentido. Nuestra tesis es que la exaltación de Jesús al rango divino sólo podía reducir la disonancia cognitiva merced a su correspondencia con una dinámica contenida en el monoteísmo judío. La fe en el Dios uno y único se había gestado en

1. Trabajamos a continuación con una teoría clásica de psicología social: la teoría de la disonancia cognitiva, de L. Festinger, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, CA 1957 = *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern 1978. «Disonancia cognitiva es el concepto y la teoría general... para explicar el estado conflictivo que alguien vive después de haber tomado una decisión, realizado un acto o recibido una información que se contradice con opiniones, sentimientos o valores anteriores» (P. L. Zimbardo, *Psychologie. Deutsche Bearbeitung von S. Hoppe-Graff. B. Keller und I. Engel*, Berlin-Heidelberg-New York [6]1995, 710). En tal situación se pueden paliar o eliminar los elementos disonantes –o reforzar y añadir elementos consonantes–. La experiencia del fracaso de Jesús en la cruz fue sin duda para los discípulos una experiencia «disonante», que estaba en contradicción con sus expectativas y convicciones, y esta disonancia aumentó aún con las apariciones de pascua. De ahí que la divinización de Jesús se pueda concebir también como un camino hacia la reducción de la disonancia.

el siglo VI a.C. a través de la reelaboración de una experiencia similar: la elevación de JHWH a la categoría del Dios uno y único fue la solución de una crisis, de igual modo que la exaltación de Jesús al rango divino. En ambos hechos aflora la misma «dinámica monoteísta», de suerte que la divinización de Jesús no fue la negación del axioma fundamental del mundo semiótico judío, sino su lógica consumación y «perfección». No fueron unos paganos los que entronizaron a Jesús a la derecha del Padre, sino judíos, y no lo hicieron con la conciencia de abandonar su monoteísmo judío, sino de perfeccionarlo.

¿En qué consistió esa dinámica del siglo VI a.C.?[2] Ya en tiempo preexílico se impuso en Israel la obligación de adorar sólo a JHWH. Al margen de que este movimiento monolátrico fuese el ideal de una minoría radical o pudiera nacer de un amplio consenso en el pueblo, lo decisivo fue que la monolatría no cuestionaba la existencia de otros dioses. La monolatría da por supuesto que otros pueblos adoran a otros dioses; pero justo por eso insiste en la exigencia de que Israel adore sólo a JHWH. Las experiencias de crisis del siglo VI fueron las que llevaron de esa monolatría a un monoteísmo consecuente que niega la existencia de otros dioses. Ante la destrucción de Jerusalén, la deportación del estamento superior y el largo destierro, sólo quedaba la posibilidad de reconocer la superioridad de los pueblos victoriosos y sus dioses... o afianzar la fe en JHWH, equilibrando el desastre en la tierra con una victoria en el cielo. Los otros dioses fueron declarados inexistentes. No habían vencido ellos en la lucha contra Israel, sino el Dios uno y único, que se había servido de otros pueblos para castigar a Israel y que, una vez cumplida la condena, llevaría a Israel a un nuevo futuro. Él imperaba sobre todos los vencedores. Cuanto más definitiva parecía la derrota de JHWH y de su pueblo en la tierra, más grandiosa tenía que ser la victoria «metafísica» de JHWH sobre todos los otros dioses en el cielo (y, con ello, también en el mundo de los signos religiosos).

La dinámica monoteísta ofrece, pues, tres aspectos estrechamente ligados:

- Es, primero, *solución de la disonancia cognitiva* en medio de la catástrofe; resuelve la incongruencia entre las expectativas de salvación en JHWH y las experiencias de desgracia en la historia.
- Es, segundo, confirmación e *intensificación* de un consenso, de una tendencia monolátrica existente ya antes, que pasa a ser «monoteísmo».

2. La génesis del monoteísmo ha suscitado un animado debate. Actualmente hay consenso en que el monoteísmo no existía al comienzo de la historia de Israel, sino que fue el resultado de un largo proceso lleno de conflictos, que sólo finalizó en el período exílico, con Isaías II. Informan muy bien sobre el debate: F. Stolz, *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996; R. K. Gnuse, *No Other Gods*, Sheffield 1997, que en p. 92-94 recoge, de modo positivo, mi contribución en G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984, 65-110.

- La dinámica monoteísta es, en tercer lugar, *superación de competidores*, que son los otros dioses y los pueblos que los adoran. Ante el Dios uno y único, todos ellos se vuelven ridículas «nonadas».

Esta dinámica monoteísta se repite en la dinámica cristológica del mundo semiótico cristiano primitivo. La *experiencia de crisis* es aquí la crucifixión como mentís de las esperanzas depositadas en Jesús. Las apariciones de pascua permitieron transformar esa derrota en una victoria del Exaltado sobre sus jueces y el mundo. El abajamiento más profundo sólo podía equilibrarse con una elevación que todo lo superaba. La elevación del Crucificado al estatus divino vino a resolver la disonancia de la cruz.

Esta elevación confirma una *convicción de fe* existente ya antes: Dios puede despertar a los muertos a una nueva vida. Y a la inversa: siempre que los muertos son despertados a una nueva vida, es obra de Dios. Las apariciones de pascua pudieron así activar y confirmar un axioma fundamental de la religión judía: la fe en el Dios uno y único, capaz de crear vida ex nihilo, donde esta «nada» era concebida generalmente como un «algo» caótico. Como en un principio sacó al mundo de la nada, también ha actuado en el presente hasta vencer a la muerte, llamando a la existencia lo que no existe (Rom 4, 17).

La conciencia del sistema religioso judío de ser superior a todos los otros se reforzó con el ingreso de Jesús en un rango divino. Con la elevación de Jesús a la divinidad se puso en marcha una *superación de competidores* para demostrar la superioridad de Jesús sobre todos los otros personajes en liza, del judaísmo y del paganismo. Él es un nombre por encima de todos los nombres. Pero esta constante superación de otros *numina* lleva indirectamente a ciertas armonizaciones. Encontramos por eso en el desarrollo de la cristología un verdadero «sincretismo de superación»[3].

3. El término «sincretismo» designa el intercambio de elementos entre diversos sistemas de religión, o incluso la amalgama de estos sistemas. Cf. la definición de K. Latte, art. «Synkretismus», RGG V, ^{2}1931, col. 952: «Se llama sincretismo la mezcla de diversas religiones en la era del helenismo y en la era imperial, especialmente la penetración de las creencias religiosas de Oriente en el mundo greco-romano y su helenización parcial». Es muy difícil definir el sincretismo sin fijar la perspectiva desde la que ocurre tal intercambio: o bien el individuo determina la relación entre las religiones con su idea de la religión o participando en diversas religiones, o bien los sistemas religiosos se refieren unos a otros en su culto religioso o seleccionan de sus formas expresivas determinados elementos con vistas a las otras religiones. Distingue estas cuatro perspectiva A. Feldkeller, *Der Synkretismus-Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen*: EvTh 52 (1992) 224-245. El «sincretismo de superación» consiste en que una religión selecciona de su propio repertorio de tradiciones y medios expresivos aquellos con los que puede sobrepasar otras religiones en competencia. Para ello no tiene por qué adoptar directamente algo «extraño», sino únicamente activar algo «propio» –y de forma que su reactivación esté marcada por el encuentro con lo extraño–. De ese modo es posible combinar sin dificultad elementos extraños (considerados como propios).

Nuestra tesis desemboca, pues, en que sólo dentro de un marco de referencia religioso, con un «programa» para reinterpretar los fracasos en victorias y la extrema humillación en exaltación, podían ser las apariciones de pascua ocasión y estímulo para la divinización de Jesús. Como este «programa» actuaba ya en la reelaboración del axioma monoteísta fundamental de la religión judía, ello significa que la divinización de Jesús sólo fue posible merced a una dinámica inmanente al monoteísmo judío... aunque pronto sería considerada como una amenaza para ese monoteísmo.

Analizamos a continuación la transformación del sistema semiótico judío en los tres aspectos que acabamos de mencionar: como solución de disonancias, como incremento de la fe monoteísta y como superación sincretista de competidores.

1. *La exaltación de Jesús como solución de disonancias*

La elevación de Jesús al estatus divino sirvió para resolver una disonancia. Pero sería demasiado simple pensar sólo desde categorías psicológicas –por ejemplo, ver cómo funciona ese mecanismo que, tras la compra de una casa por la que hemos pagado más de lo que queríamos o podíamos, o de lo que realmente valía, nos hace entusiasmarnos con ella, para olvidar que hubo desequilibrio entre lo que costó y su valor real–. El aumento de valor en la fantasía es muchas veces una compensación psíquica por una inconfesada reducción de valor real. Un ejemplo más adecuado es la incongruencia existente entre un sistema teórico y unas experiencias irritantes que obligan a reformar la teoría. Esa incongruencia y sus consecuencias en el sistema pesan más que los procesos psíquicos en los que se descubre la incongruencia y se resuelven sus secuelas. También las experiencias con Jesús y con su fracaso abrieron una profunda incongruencia que obligó a la reforma del sistema religioso. Esta reforma llevó a otorgar el rango central a un redentor. Esa incongruencia *religiosa* (contradicción entre sistema semiótico y experiencia) es lo decisivo. Pero la reforma del sistema semiótico se llevó a cabo a través de unos conflictos *individuales* en la vida de las personas, y tuvo consecuencias para la vida *social* de grupos cristianos primitivos. Esa reforma, como reforma de un sistema religioso objetivo, es más que la suma de los cambios psíquicos y sociales que la acompañaron; pero sin estos cambios psíquicos y sociales apenas podemos entender lo que sucedió. Por eso vamos a analizar sucesivamente la exaltación de Jesús como solución de la disonancia religiosa, psíquica y social.

La disonancia *religiosa* que estaba sin resolver era la contradicción entre las expectativas sobre un carismático envuelto en aura mesiánica y su fracaso en la cruz.

Su mensaje en vida había prometido que el reinado de Dios, ya iniciado, resolvería la contradicción entre la esperanza de Israel en la recuperación de la independencia y la permanente dependencia de potencias extranjeras. El reinado de Dios significa liberación del dominio extranjero. En este anuncio se inscribía el conflicto religioso fundamental entre las esperanzas religiosas y las experiencias contrarias a ellas. Pero la crucifixión pareció difundir un mensaje muy distinto: las esperanzas de restauración de Israel eran vanas y toparían con la resistencia de los romanos. La crucifixión era el castigo ordinario para esclavos y sediciosos, y venía a decir: así les ocurrirá a todos los que esperen un cambio radical o quieran provocarlo. Y también ahí late un conflicto religioso general. Lo que promete la esperanza religiosa, naufraga y se estrella contra la roca de la realidad hostil. La exaltación de Jesús más allá de su muerte pudo superar esta «disonancia» de modo convincente. Porque la exaltación de Jesús a un mundo que está más allá de la muerte, donde sólo Dios reina, lo sustrajo a cualquier poder humano. Las legiones más fuertes tenían que capitular en la frontera de la muerte. ¡El estrecho vínculo del Crucificado con Dios dio a su autoridad un origen inmune y superior a todas las decepciones! Él participaba en el poder superador de la muerte propio del Dios uno y único[4].

Pero ¿cómo llegaron los discípulos a esta convicción en el aspecto psicológico? Hay una primera reflexión válida para todos por igual. Todos ellos habían ido a Jerusalén con la esperanza del inicio inminente del reinado de Dios, que a su juicio iba ligado estrechamente a la persona de Jesús. La crucifixión destruyó estas esperanzas, pero las apariciones de pascua se vivieron como una demostración de su cumplimiento. El reinado de Dios había comenzado a pesar de todo, aunque no a la manera esperada por ellos. Dios había despertado a Jesús de la muerte y lo había hecho participar en su señorío. Era el encargado de imponer el reinado de Dios. Los discípulos superaban así, al mismo tiempo, un conflicto personal: todos habían huido y dejaron a Jesús indefenso al ser arrestado; con ello, la disonancia cognitiva entre su comportamiento y su experiencia, de un lado, y sus esperanzas, de otro, había aumentado sin duda en todos.

4. Las apariciones de pascua no se producen, a mi juicio, por disonancia cognitiva, sino que son ellas las que producen esa disonancia. Incrementan la disonancia ya existente. Y esta disonancia extremada hasta lo insoportable genera la interpretación de las apariciones de pascua como elevación de un hombre a la dignidad divina, interpretación que es legitimada y hecha plausible por la tradición (reinterpretando pasajes bíblicos, como Sal 110, 1). El hecho de las apariciones de pascua explica también la diferencia respecto a otros carismáticos proféticos que, al fracasar, dejaron una disonancia cognitiva en sus seguidores. Los profetas de señales aparecían con la promesa de un milagro futuro. Los romanos intervenían siempre. Los movimientos fracasan después de la muerte del profeta. Su autoridad dependía de la señal prometida y se venía abajo al no producirse la señal. Jesús, en cambio, rechazó expresamente esa señal cósmica (cf. Mc 8, 11-13 par). Él mismo era el representante del reinado de Dios. Él mismo era «la señal». Por eso, la aparición de su persona en visiones después de la muerte pudo ser considerada como confirmación de su persona.

Una segunda reflexión viene a concretar este cuadro general, válido para todos los discípulos, en cada uno de los seguidores y seguidoras de Jesús. La contradicción radical entre el mundo religioso y la experiencia se manifestó en *conflictos individuales*. Sabemos poco de las vivencias y comportamientos personales de los distintos testigos de pascua; pero lo poco que sabemos apunta, y no por azar, en esta dirección[5].

Pedro, el primer testigo de pascua, vivió el conflicto entre las convicciones religiosas y la experiencia como una contradicción personal entre su vinculación a Jesús y su negación en aquella noche, cuando Jesús había sido traicionado. De ahí que la aparición de pascua significase para él, no sólo la reducción de un contraste religioso entre esperanza y experiencia sino, muy personalmente, la superación de un desacuerdo consigo mismo. Así lo dan a entender las pocas huellas de su experiencia pascual que hay en nuestras fuentes. En Jn 21, 15ss le pregunta el Resucitado, tres veces: «¿Me amas?» –sin duda para que pueda reparar la triple negación–. ¡Pascua es para Pedro una «readmisión» del desertor!

Santiago, hermano de Jesús, vivió este conflicto radical como contradicción entre el lazo familiar y la distancia que su familia guardó con él. Los parientes habían intentado presentarlo como demente (Mc 3, 20s). Es posible que para Santiago (y, a través de él, para los otros miembros de la familia) la pascua hubiera sido una reconciliación con el hermano; quizá fue también la vuelta a una tradición familiar reprimida y negada. Si la familia se atribuía una descendencia davídica, cosa no imposible, podía desarrollar ahora el mesianismo que ello implicaba, en lugar de reprimirlo y negarlo[6].

5. La hipótesis de la visión subjetiva ha sido renovada últimamente por G. Lüdemann, *Die Auferstehung Jesu. Historie, Erfahrung, Theologie*, Göttingen 1994. Yo tomo a continuación ideas suyas, sin adoptar la hipótesis de la visión subjetiva, según la cual las visiones fueron exclusivamente efecto de los procesos psíquicos en los discípulos. Considerar como posible que a través de procesos intrapsíquicos se pueda transmitir un mensaje objetivo a los humanos depende totalmente de nuestra construcción de la realidad. Por poner una analogía: no puede haber duda, a mi juicio, de la «objetividad», es decir, corrección fáctica de muchos testimonios que se dan después de la muerte de algunas personas (sobre todo, en tiempos de guerra); aunque no los tengamos en cuenta en nuestras construcciones científico-naturales de la realidad, tampoco podemos excluirlos. Sobre la dependencia de nuestros juicios prácticos respecto de las construcciones globales de la realidad, precisamente en los testimonios de pascua, cf. P. Lampe, *Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament*: NTS 43 (1997) 347-366, y su anunciado libro *Die Wirklichkeit als Bild: Das Neue Testament als Grunddokument abendländischer Kultur im Licht konstruktivischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchen-Vluyn 1999-2000.

6. El origen davídico de Jesús aparece atestiguado, ya en los primeros momentos, en Pablo (Rom 1, 3), pero es discutido en otros pasajes (Jn 7, 42; quizá también Mc 12, 35-37). Apenas cabe imaginar que una familia descendiente de David airease públicamente este origen cuando gobernaban a los judíos unos reyes y príncipes que no eran de la dinastía davídica. Sólo podía traer problemas. Cuando uno de esos descendientes, Jesús, fue considerado «mesías» en un sentido totalmente distinto, se pudo admitir, quizá, esta tradición familiar; pero no es seguro.

Pablo vivió concretamente el conflicto entre las esperanzas de Israel y la experiencia histórica como conflicto entre su hostilidad al Crucificado –al que consideraba maldito ante la Ley– y su hostilidad a la Ley, hostilidad inconsciente que él había intentado acallar con un celo militante por la Ley. Al repudiar al maldecido por la Ley, había repudiado algo de sí mismo. Y con la aceptación del Crucificado, aceptó el lado oscuro de sí mismo[7].

El conflicto más difícil de demostrar es el de María Magdalena, que fue quizá la primera en tener una aparición de pascua, aparición casi «desaparecida». Cabe suponer que las mujeres no pudieron atender a Jesús, después de su muerte, como lo atendían en vida: ninguna mujer podía ocuparse de cuidar su cadáver y su sepelio. Si la aparición de pascua a las mujeres va asociada a su intento de procurar esta asistencia, el relato podría ser legendario, pero podría remitir a un tema real: ¡al Crucificado lo sepultaron sin los cuidados de las mujeres que estaban junto a él!

Los móviles son diferentes en todas las personas. No es posible una explicación psicológica unitaria, salvo que una fuerte vinculación al Crucificado, positiva o negativa, estuviera asociada en todos los casos a un conflicto de los testigos de pascua consigo mismos. ¡Pero este conflicto psíquico se desarrolla siempre en el marco previo del conflicto fundamental entre los axiomas y temas de la fe judía y la experiencia de fracaso! El sistema religioso precede a las experiencias personales... y no se puede explicar desde estas experiencias[8].

Esto es válido también para la dimensión *social* de la fe pascual. La elevación del Crucificado a categoría divina influyó en las pretensiones de autoridad dentro de las

7. Cierto que muchos neotestamentaristas consideran imposible poder formular juicios sobre la dinámica psíquica en la biografía de Pablo. Yo no soy tan escéptico: podría haberse dado un conflicto inconsciente de Pablo con la Ley en su período precristiano. Este conflicto sería compatible con su afirmación de haber sido intachable –según su conciencia– a tenor de la Ley (Flp 3, 6). Cf. G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, especialmente 230ss.

8. Subrayemos de nuevo que no busco aquí una derivación psicológica de las apariciones de pascua. Cuando se investigan aspectos psicológicos de un acontecimiento, ello no supone que el acontecimiento derive de factores psicológicos. Si se investigan los aspectos psicológicos del nacimiento de un hijo para una familia, eso no impedirá aceptar al hijo como una realidad que trasciende todos los procesos psicológicos. Los límites de una explicación psicológica de las apariciones de pascua se pueden ilustrar invirtiendo, a título de ensayo, las explicaciones que hemos esbozado:

1) Las apariciones de pascua van asociadas a conflictos con otros cristianos (Pablo) o con la familia (Santiago); pero apenas pueden derivar de ellos. Porque debió de haber en la primera época del cristianismo primitivo muchos cristianos que, tras una actitud de rechazo inicial al cristianismo, se agregaron a la fe cristiana (como Pablo), o que modificaron tras la conversión al cristianismo su relación con la familia (como Santiago, posiblemente). Sin embargo, estas personas no tuvieron visiones de Cristo. En suma, los presuntos factores psíquicos siguieron existiendo probablemente... pero no generaron ya apariciones de Cristo.

2) Las apariciones de pascua originaron sin duda una autoridad. Pero la lucha en torno a la autoridad fue un problema crónico del cristianismo primitivo más temprano. Si las apariciones de pascua hubieran sido originadas por esta necesidad social de reconocimiento, autoridad y legitimidad,

comunidades cristianas primitivas y en su capacidad irradiadora hacia el entorno. Ya la transmisión formularia de las apariciones en 1 Cor 15, 3ss menciona, junto a apariciones individuales, dos apariciones de grupo: una a los Doce, los llamados a regir las doce tribus restablecidas. Probablemente, Pedro reunió a los Doce, convencido de que ellos (sin Judas) iban a recibir ahora el encargo de dirección prometido. 1 Cor narra además la enigmática aparición a 500 hermanos; el término «hermanos» (las hermanas se sobreentienden quizá) constituye un elemento igualitario en el cristianismo primitivo. Más importante aún es que todos los cristianos, por razón de la cruz y la pascua, podían vivir su carácter de marginados en la sociedad como potencial rol de autoridad. Si Jesús había asumido conscientemente un rol de marginado, también ellos podían hacerlo, sabedores de que el entorno que los rechazaba era tan injusto como el entorno de Jesús cuando lo repudió y condenó a muerte. En el cristianismo primitivo aparece ejemplarmente el nexo entre estigma y carisma: el rol estigmatizado, aceptado voluntariamente, pasaba a ser el fundamento de una influencia carismática si los carismáticos sobrevivían al acoso de la sociedad –y cuestionaban entonces, por su parte, la legitimidad de ese acoso y de las normas, valores y convicciones que lo generaban–. Pero ¿dónde hubo una supervivencia tan avasalladora a la estigmatización social como en Jesús, el crucificado y resucitado?, ¿y dónde hubo un viraje desde el repudio a la exaltación como en él?

2. *La exaltación de Jesús como intensificación de la fe monoteísta*

El himno de la Carta a los filipenses describe el autoabajamiento y la autoestigmatización extremos de Jesús hasta morir en cruz, para justificar precisamente que Dios lo hubiera exaltado por encima de todos los otros poderes. Aplicaron a Jesús las esperanzas de Isaías II: todos los humanos reconocerán un día al Dios uno y único (cf. la cita de Is 45, 23 en Flp 2, 10s), sólo que ahora el homenaje de los que están en el cielo, en la tierra y bajo la tierra va referido a Jesús, el KYRIOS. La exaltación de Jesús a una categoría divina no aparece, así, como un ataque a la creencia monoteísta, sino como cumplimiento de la expectativa de una fe universal en el Dios uno y único.

Esta ausencia de tensión entre monoteísmo y cristología es un rasgo característico de la primera generación dentro del cristianismo primitivo. Es verdad que oímos a Pablo hablar de controversias con judíos y judeocristianos sobre cuestio-

habrían existido muchas más y habrían durado mucho más tiempo. Los presuntos factores sociológicos continuaron, pero no produjeron ya apariciones de Cristo.

Hemos realizado un análisis detallado de las apariciones de pascua en G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca ^{2}2000, cap. 15, 523-560.

nes de la Ley; pero nunca de controversias sobre la «alta cristología» y su posible amenaza para el monoteísmo, como ocurrirá más tarde en el evangelio de Juan. Los dos escritos o grupos de escritos «teológicos» conservados de la primera generación –la fuente de los *logia* y las cartas auténticas de Pablo– resuelven el problema (que entonces no lo era aún) de diferentes maneras. Sólo cuando se hace el intento de sumar ambas soluciones, surge ese cristocentrismo teológico, criticado por los judíos como amenaza para el monoteísmo puro.

La fuente de los *logia* intercala al comienzo (quizá en su redacción final) el relato de la tentación, que formalmente desentona un tanto en una recopilación de «dichos». Jesús hace una demostración de autoridad en estas tentaciones, para poder enseñar los dichos que vienen a continuación. Un test decisivo es el monoteísmo. Jesús rechaza de modo ejemplar, como tentación satánica, la sugestión de adorar a otro que no sea Dios. En una palabra: el Jesús de la fuente de los *logia* es un monoteísta ejemplar.

Pablo emprende otro camino. El Jesús histórico le interesó sólo provisionalmente. Los dichos de ese Jesús no tienen para él un contenido de obligatoriedad absoluta. De lo contrario no hubiera relativizado el *logion* sobre el divorcio con miras a los matrimonios mixtos (1 Cor 7, 12ss), o «desatendido», en su conciencia de apóstol, la prohibición de la actividad lucrativa en el discurso de misión (1 Cor 9, 14ss). Para Pablo, la autoridad de Jesús no se basa en los dichos y hechos del Jesús terreno, sino en la acción de Dios. Dios envió a Jesús como su único hijo. Y Dios lo resucitó de la muerte en un acto soberano, creador. El Exaltado debe su categoría divina, total y exclusivamente, a Dios. Queda excluida cualquier sospecha de que un ser humano se haya hecho Dios. Porque el hombre Jesús no interesa a Pablo. Él no desea conocer a Cristo «según la carne» (2 Cor 5, 16). Probablemente cabe establecer una relación inversa: como Pablo está aún profundamente arraigado en las creencias monoteístas, no puede entablar una relación positiva con el Jesús terreno. Pablo temía rodear al Jesús terreno de resplandor divino, porque había, para él, una gran distancia entre ese hombre y el Dios uno. La existencia terrena de Jesús es para él mera alienación y mera condición humana. Su fracaso total en la vida terrena, la cruz, demuestra que toda su majestad es obra de Dios. Cuando Pablo adora en él a un ser igual a Dios, lo que adora es producto exclusivo de la acción soberana de Dios y no de los grandes hechos o palabras de un hombre. No tenemos, pues, aún en la primera generación un equilibrio entre la tradición sobre el Jesús terreno, por una parte, donde Jesús adquiere su majestad conservando y acreditando su fe monoteísta frente a todas las tentaciones, y el kerigma sobre la acción de Dios en su Hijo abajado y exaltado, por otra parte, donde sólo Dios es sujeto y autor de toda la majestad. Es la segunda generación la que crea una síntesis al componer los evangelios, síntesis que

desde el evangelio de Marcos hasta el evangelio de Juan funde más y más al Jesús terreno con el exaltado.

La majestad del Exaltado aparece ya ahora, por primera vez, como una exigencia del Terreno. El Jesús joánico afirma, basado en sus milagros, que realiza las obras de Dios (Jn 5, 17). El Terreno trae el mensaje: yo y el Padre somos uno (Jn 10, 30). Y en ambas ocasiones hay intentos de linchamiento por parte de los judíos joánicos, porque en ambas se vulnera, a su juicio, el axioma monoteísta fundamental de la religión judía: Jesús, al parecer, se hace aquí Dios (Jn 5, 18; 10, 33). Ahora es cuando la alta cristología se convierte en un motivo de separación entre judíos y cristianos.

Hay que insistir en que la exaltación del Crucificado se entendió al principio como una realización práctica de la fe monoteísta. El Dios uno y único, a cuyo lado todos los otros dioses son «nada», sometió y venció mediante su Hijo y enviado único a todos los otros poderes y soberanías (es decir, a todos los otros dioses y poderes numinosos). Jesús, como terreno y como exaltado, tuvo el mandato de realizar e imponer la fe monoteísta de modo consecuente.

3. *La exaltación de Jesús como superación de competidores*

La combinación de la fe en Cristo con la dinámica monoteísta, que impuso al Dios uno y único frente a todos los dioses, llevó lógicamente a una continua exaltación de la majestad de Jesús durante el período posterior a pascua: el nuevo Kyrios, Jesús, debía imponerse a todos los dioses en liza y sobrepasarlos. Porque, con el monoteísmo, el cristianismo primitivo había heredado su conciencia de superioridad y su conciencia antisincretista: rechazó, además de la adoración de otros dioses, la adopción de elementos del lenguaje religioso asociados a otros cultos. Justo por eso el cristianismo primitivo tuvo que hacer constantemente plausible su pretensión de superioridad y exclusividad, pero no adoptando directamente intuiciones ajenas –cosa imposible ante la conciencia antisincretista– sino modulando su propio mundo religioso para ser capaz de competir con otras religiones. Los que se hacen competencia en el mercado acaban igualándose parcialmente cuando luchan por la satisfacción de las mismas necesidades. Algo parecido vale para las religiones en una situación pluralista. Tienen que «imitarse» unas a otras para salir airosas. Pero la imitación se hace convirtiendo la propia tradición en contrapunto de las otras. Ese modo indirecto de influencia recíproca lo denomino «sincretismo de superación».

Este sincretismo trabaja en el cristianismo primitivo en dos direcciones: por una parte, ensalza el poder de Cristo sobre todas las demás autoridades y poderes; por otra, hace a Cristo más humano que todas las otras divinidades. Encontramos, yuxtapuestos, un aumento de distancia, que coloca al Exaltado por encima de to-

dos los poderes y lo aleja de la vida y la limitación humana, y también una reducción de distancia que lo hace más próximo al destino humano de lo que está cualquier otra divinidad. Probablemente, la urdimbre de ambas tendencias en el mismo personaje dio su fuerza vital a la nueva fe: esta colmó un anhelo secreto de las religiones de la época, tanto en el judaísmo como en las religiones paganas: el anhelo de una divinidad que esté por encima de todos los poderes y aparezca a la vez estrechamente unida al vivir y morir humanos.

a) *Superación del poder por elevación*

La fuerza que opera en el sincretismo de superación se puede aclarar mejor a través de 1 Cor 8, 5s, donde Pablo compara, en una fórmula tradicional, su fe monoteísta con el politeísmo pagano. Comienza negando rotundamente la existencia de los dioses paganos, pero hace una salvedad:

Pues aunque hay

los llamados dioses en el cielo	o en la tierra,
y de hecho hay muchos dioses	y muchos señores,

para nosotros sólo hay

un Dios, el Padre,	y un solo señor, Jesucristo,
del cual procede todo	por quien son todas las cosas
y para el cual somos,	y por el cual somos nosotros.

Es significativo que Pablo transfiera a Cristo la fórmula *heis theos* (una expresión clave del monoteísmo estricto), y la modifique en la fórmula *heis Kyrios*. De «un solo Dios» pasa a «un solo Señor». Esta transferencia de predicados divinos a Jesús se refuerza con la fórmula del universo, que es referida de igual modo a ambos, a Dios y al Kyrios. Pablo pone a ambos en claro contraste con los otros dioses: aquí está el Dios único, ahí los muchos dioses; aquí, un solo Kyrios, ahí, los muchos *kyrioi*. Se produce un contraste polémico. Aparecen devaluados los otros dioses, que según Pablo no existen. Pablo aclara más adelante su existencia negativa: existen sólo como demonios (1 Cor 10, 19s). Más exactamente, la ofrenda a esas deidades... inexistentes se hace en realidad a demonios que sí existen.

La superación del poder por contraste y demonización de los «competidores» devaluados se puede observar mejor aún, a mi juicio, en la relación entre la fe en Cristo y el culto al emperador[9]. Los judíos consideraban el repudio del culto al

9. A. Deissmann, *Licht vom Osten. Das neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen ^{2}1923, 290: en el cristianismo primitivo nace «un paralelismo polémico entre culto al emperador y culto a Cristo».

emperador como un elemento de su tradición. Esto varió entre los (pagano) cristianos, quienes no legitimaron el repudio del culto al emperador por la tradición, sino por una «decisión» que resultó menos comprensible aún, porque los cristianos (a diferencia de los judíos) daban culto a un personaje humano como si fuese una divinidad (*quasi deo*) (Plin., *Ep* X, 96). Aunque el culto al emperador no era obligatorio, y sólo se utilizaba el tema en los procesos judiciales como «medio de prueba» y ocasión para «detestar» la abominable superstición de los cristianos, en el cristianismo primitivo hubo una clara conciencia de oposición radical a ese culto.

Encontramos esta conciencia en la *demonización* de que hacen objeto al emperador. Veían en él a Satanás, príncipe de los demonios. Uno de los documentos más antiguos al respecto es el relato de la tentación. Cuando Satanás exige a Jesús la *proskynesis*, prometiéndole reinos como contrapartida, y Jesús rechaza la oferta como un ataque al monoteísmo, el emperador romano es probablemente el modelo de ese Satanás. Cayo Calígula, en efecto, introdujo la *proskynesis* en el ceremonial de Roma, y otorgaba reinos a reyes clientes (como hacían también otros emperadores); pero fue el único emperador que chocó directamente con el monoteísmo judío cuando intentó transformar el templo de Jerusalén en un lugar de culto al emperador[10].

En la tradición que late detrás de Mc 13, el temor a la profanación del templo bajo Calígula podría haber originado una invitación profética a huir a los montes. La «abominación de la desolación», que no debía instalarse en el templo, pero que ya se encontraba sin duda en algún lugar, sería entonces la estatua de Cayo Calígula, preparada y lista para ser transportada a Jerusalén[11].

También el evangelio de Juan presenta el poder romano en figura de Satanás. Los judíos joánicos que intentan dar muerte a Jesús, según Jn 8, 44, no siguen su propia voluntad de hijos libres de Abrahán, sino la voluntad de Satanás, el «príncipe de este mundo», como se dice en otro pasaje. Este príncipe actúa a través de Judas: Jesús lo anuncia en Jn 14, 30; Satanás aparece en figura de Judas, que se presenta al frente de una cohorte romana (Jn 18, 3). Al final, Jesús es ajusticiado porque de otro modo Pilato sería desleal al emperador: este emperador es el «príncipe de este mundo», cuya voluntad se cumple con el ajusticiamiento de Je-

10. La tesis de que detrás de la tentación en el monte está indirectamente una polémica con Cayo Calígula y su intento de hacerse adorar en el templo de Jerusalén en lugar del Dios uno y único, la he desarrollado en G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997, 228-244.

11. La hipótesis de que detrás de una tradición recogida en Mc 13 está la crisis de Calígula en los años 39-40, tiene una larga tradición. G. Hölscher, *Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13*: ThBl 12 (1933) col. 193-202, la defendió con gran eficacia. Yo he intentado renovarla con otros argumentos en *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 145-187.

sús. Este príncipe del mundo quitó su libertad a los judíos; por eso quieren matar a Jesús. ¡A él y a su funcionario Pilato le fue otorgado «desde arriba» (es decir, por Dios), provisionalmente, el poder sobre Jesús (Jn 19, 11)!

La demonización del emperador aparece con especial claridad en el Apocalipsis. La fiera satánica que sale del abismo reclama el culto imperial y es paradigma de la potencia mundial romana, enemiga de Dios (Ap 13). Pero también la aristocracia local de Asia Menor, aliada con ella, surge como una segunda fiera satánica (Ap 13, 11ss).

La demonización de los emperadores es sólo una vertiente en la «superación» del emperador adorado religiosamente. La otra vertiente es la *configuración contrastiva* de la cristología: esta pasa a ser, unas veces de modo consciente, otras de modo inconsciente, un contraproyecto del culto al emperador. En el plano concreto, este enfoque es objeto de debate. Sólo puedo aquí hacer unas breves referencias.

En Rom 1, 3s cita Pablo una fórmula prepaulina que contiene una cristología de dos planos. Jesús procede de la dinastía davídica, pero fue constituido Hijo de Dios «en poder» (es decir, en realidad y efectividad) en virtud de la resurrección. Cuando Pablo introduce con esa fórmula una Carta a los romanos escrita hacia el año 56, alude probablemente a la muerte del emperador Claudio el trece de octubre del año 54, y a su divinización *post mortem*: viene a decir que Claudio procede de la casa julia-claudia y fue elevado a *divus* (como otros emperadores) después de la muerte. Su apoteosis fue discutida, como indica la sátira de Séneca *Apocolocyntosis*, que apareció poco después de morir: el emperador pide en ella ser acogido entre los dioses del cielo; pero es rechazado por indigno y enviado al mundo subterráneo[12].

El evangelio de Marcos se puede leer, en su exposición de la historia de Jesús, como un «contraevangelio» a la propaganda imperial de la época. El evangelio (εὐαγγέλιον) de Jesucristo está en contradicción con los evangelios (εὐαγγέλια) sobre el ascenso de los Flavios al poder (Jos., *Bell* 4, 618. 656). También a los Flavios se les atribuyeron profecías. Y se contaron milagros de ellos, milagros encaminados a legitimar su poder imperial. También Vespasiano fue declarado «hijo de Dios» (del dios Amón). El evangelio de Marcos es un antievangelio escrito en contraposición al ascenso meteórico de Vespasiano, que narra el camino de Jesús hacia su «realeza», cuenta la profecía del Bautista que legitimó a Jesús y habla de los muchos milagros que demostraban sus plenos poderes. El mensaje del evangelio de Marcos es que no son los Flavios los que traen el cumplimiento de

12. Cf. G. Theissen, *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen in 1. Kapitel des Römerbriefs*, en S. Bieberstein-D. Kosch (eds.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstösse zum Christsein heute*, FS für Hermann-Josef Venetz, Luzern 1998, 59-68.

la promesa, sino Jesús de Nazaret. La propaganda político-religiosa de los nuevos soberanos es, por el contrario, un signo del tiempo final, cuando los fieles serán seducidos por los poderes hostiles a Dios[13].

El evangelio de Mt lleva este mensaje más allá. Previene implícitamente contra una esperanza que se mantuvo viva en la guerra judía y luego se frustró: la esperanza de que el Oriente dominase de nuevo a Occidente a través de un soberano llegado de Judea. Josefo atestigua que muchos «sabios» fueron inducidos a error por ciertos pasajes de la Escritura (*Bell* 6, 312s). El evangelio de Mateo dice, en cambio, que el soberano esperado ha aparecido ya en la persona de Jesús. En él se cumplirán las expectativas de Oriente representadas por los magos llegados de allí. Él es el rey que dará cumplimiento pleno a las expectativas de los judíos y de sus Escrituras. Él es el descendiente de David que traerá la salvación. Pero, a diferencia de los personajes bélicos esperados, este descendiente de David aparece sin aparato militar; no hace guerras, sino que cura a enfermos, y entra en su capital cabalgando sobre un asno. Rechazó la tentación del imperio terrenal, para adquirir después de su resurrección todo poder en el cielo y en la tierra, y reinar sobre todos los pueblos mediante sus mandamientos (y no mediante las tropas)[14].

Otro testigo de la formación de una cristología de contraste frente al culto al emperador es la Carta a los efesios: Cristo es visto como el «pacificador» que supera la hostilidad entre judíos y paganos, reconcilia a ambos grupos y «viene» en advenimiento triunfal a proclamar su paz (Ef 2, 17). Todas las imágenes: pacificador, reconciliador, advenimiento para la proclamación de la paz, tienen analogías con la propaganda de la *pax* de los Flavios. También estos trataron de integrar a los judíos en el imperio romano, al hacerlos participar en la construcción del nuevo templo dedicado a Júpiter Capitolino: el antiguo tributo del templo había que pagarlo ahora, como una especie de integración cultual forzosa del judaísmo, con destino a este símbolo de la dominación romana. Los Flavios fracasaron con esta política, mientras que la Carta a los efesios se muestra orgullosa de que la comunidad cristiana esté creando lo que en la realidad política se malogró: la integración de judíos y paganos en una comunión y en un culto divino[15].

13. Esta comprensión del evangelio de Marcos la he desarrollado más ampliamente en G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 283-297.

14. Esta interpretación del evangelio de Mt la he argumentado más concretamente en G. Theissen, *Vom Davidssohn zum Weltherrscher. Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Mattäusevangeliums*, en M. Bercker-W. Fenske (eds.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils*, FS Heinz W. Kuhn, Leiden 1999, 145-164.

15. Sobre la oposición entre la imagen de Cristo y el culto al emperador en la Carta a los efesios, cf. E. Faust, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und socialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief* (NTOA 24), Freiburg Schweiz-Göttingen 1993.

Los emperadores fueron el último «equipo ascendido» entre los dioses del mundo antiguo. Otros dioses pudieron encontrar nuevos adoradores, pero eran dioses ancestrales. Aquí era evidente que algo estaba cambiando en el cielo de los dioses. El culto al emperador no iba ligado a ninguna religiosidad viva y personal; pero expresaba quizá una integración social: para la población dependiente, la posibilidad de manifestar en forma religiosa la lealtad política; y para la clase dirigente, el modo de dar al *imperium romanum* un aglutinante religioso. Allí donde el emperador era adorado, había una concordia suprarregional. El culto al emperador fue promovido sobre todo por los política y socialmente triunfadores, por los *honoratiores* de las provincias y los libertos con suerte, por los príncipes clientes encaramados, como Herodes I –que hizo dar culto al emperador tanto en Cesárea como en Sebaste–, y por el estamento militar. Este portaba imágenes del emperador en sus estandartes como expresión de lealtad política y relación especial con el soberano: el ejército era el cliente social del emperador y abría ciertas oportunidades limitadas de ascenso. En otras palabras, los soportes del culto al emperador eran los grupos movilizados hacia el futuro, junto con los círculos tradicionales de notables locales, que exhibían de ese modo su inserción en una aristocracia suprarregional del imperio.

Así, al comienzo de la era cristiana, mientras los «soberanos del mundo» pasaban a ocupar el rango de dioses, pequeños grupos religiosos exaltaban en el imperio romano a un soberano alternativo por encima de todas las deidades, y le asignaban el sometimiento de todos los poderes y autoridades en el cielo y en la tierra. Todos los otros *numina* eran inexistentes. Esta «revolución en el cielo» no se atribuía a ningún miembro de la clase dominante, sino a un miembro de un pueblo sojuzgado; a ningún triunfador, sino a un crucificado. Este encontró su «clientela social» transversalmente, por todas las provincias y pueblos. Creó una red de solidaridad suprarregional entre sus seguidores dispersos, sobre todo allí donde el imperio romano mostraba una integración débil: los grupos urbanos de todas las capas que estaban excluidos del poder político (local e imperial). Estos presenciaron el auge suprarregional del imperio, pero no podían participar en él de modo privilegiado. El que se unía a estos partidarios del Crucificado, era partícipe de una movilidad general que se manifestaba, no en cambios sociales sino en un cambio ético-religioso, en la metamorfosis y la conversión; no en la lealtad al emperador y al imperio, sino en la adhesión a Cristo y a su reino. Y así como la clientela social del emperador abarcaba a gentes de todos los estamentos, desde los más poderosos senadores hasta los esclavos de la *familia Caesaris*, lo mismo ocurría con la «clientela social» de este soberano universal: sus comunidades unían a personas de todas las clases sociales, aunque dominaban las procedentes de las clases inferiores (1 Cor 1, 26).

Entre los emperadores y su clientela social por una parte, Cristo y sus seguidores por otra, se daba por tanto una analogía estructural: en ambos colectivos había formas de solidaridad suprarregional, una promesa de cambio de vida, cohesión por encima de la clase social, una cierto estado de privilegio frente a todos los otros que vivían sin relación con el «soberano universal». Pero el «Sitz im Leben» social era diferente: allí, el estamento social dominante y los dependientes de él; aquí, los grupos urbanos de todos los estamentos excluidos del poder. Allí eran grupos y procesos político-sociales, aquí grupos y cambios religiosos. La similitud estructural existente a pesar de todo podía convertirlos en rivales dentro de una sociedad en la que se entretejían los procesos políticos y los procesos religiosos. En las visiones del Apocalipsis, un vidente expresó con crudeza esta incompatibilidad, no tanto a partir de los conflictos y persecuciones reales, sino más bien a partir de los conflictos previstos y de la intuición lúcida de los antagonismos de fondo entre unos y otros procesos.

b) *Plenitud de salvación por cercanía*

La experiencia de lo divino tiene dos vertientes: la del poder superior y la de la cercanía salvadora. Los primeros cristianos colocaron a Cristo, en su imaginación religiosa, por encima de todas las otras divinidades, y con esta «revolución en el cielo» (en el cosmos semiótico de sus creencias) las derrocaron. Pero la joven fe adquirió su fuerza de atracción, sobre todo, por la cercanía de esta nueva deidad al ser humano. El Cristo encarnado significa una presencia real de Dios junto al hombre, junto a su hacer y su padecer hasta la muerte. Cristo había salvado la distancia entre Dios y hombre.

Hubo tendencias a esta reducción de distancias entre Dios y hombre en aquella época. En el judaísmo había fuertes impedimentos para salvar la distancia entre Dios y hombre. El Dios uno y único es trascendente. Ninguna otra religión de la antigüedad subraya esto tanto como el judaísmo. Pero justo por eso encontramos en él un anhelo de superar esta distancia. El anhelo se hace realidad en el cristianismo primitivo y, significativamente, cuando lo cumple, ¡utiliza un lenguaje tomado de religiones paganas! Esto se puede observar en dos hechos:

- primero, en el desarrollo de una idea del redentor que une indisolublemente la divinidad y la humanidad: humanización, encarnación y generación espiritual del redentor, conceptos que van más allá de las tradiciones judías;
- segundo, en el desarrollo de una idea de sacramento que simboliza la identificación de los cristianos con el destino humano del redentor de un modo que sobrepasa las analogías que ofrece la historia de las religiones.

1) La idea del redentor en el cristianismo primitivo como expresión de una reducción de la distancia religiosa

El judaísmo expresa el anhelo de reducción de distancias, entre otras cosas, creando personajes mediadores que establecen puentes entre Dios y los hombres. Estos mediadores son, o bien atributos divinos hipostasiados, o personas del entorno de Dios que son enviadas a la tierra: ángeles o seres humanos preexistentes[16].

Fueron hipostasiados, sobre todo, los «atributos» de Dios relacionados con el mundo: su «sabiduría» y su «razón» (o *logos*). Van adquiriendo progresivamente una existencia autónoma. Son la divinidad misma en cercanía al mundo, a la historia y a los seres humanos. Sab 7, 26s dice acerca de la «sabiduría»:

> Es reflejo de la luz eterna,
> espejo nítido de la actividad de Dios
> e imagen de su bondad.
> Siendo una sola, todo lo puede;
> sin cambiar en nada, renueva el universo,
> y entrando en las almas buenas de cada generación,
> va haciendo amigos de Dios y profetas.

Jesús es considerado en el cristianismo primitivo como mensajero y encarnación de la *sophia* (la sabiduría) y del *logos* (la razón de Dios). Pero en los textos judíos sobre la *sophia* y el *logos*, estos nunca se encarnan en un único ser humano. *Sophia* y *logos* están siempre presentes allí donde los humanos aprenden la *torá* y cumplen la voluntad de Dios: en las «almas» de los buenos y los profetas (Sab 7, 27). No se hacen carne, no se transforman en una existencia humana. Por eso pueden entrar en varias almas. La idea de encarnación en el va claramente más allá de representaciones análogas, como la incorporación de la sabiduría en muchas personas: expresa la presencia real y exclusiva de Dios en un ser humano. Lo mismo cabe decir de las figuras angélicas y los humanos preexistentes que median entre Dios y el hombre. Cuando son enviados como mensajeros de Dios a la tierra, no modifican su modo de existencia, simplemente cambian de lugar. No encontramos una mediación entre el ser de Dios y el del hombre, sino la traslación local de un personaje que permanece idéntico. Aunque muchos textos de la cristología antigua se pueden interpretar de ese modo, como si Cristo fuera un ángel (o un mensajero enviado por Dios a la tierra), la cristología cristiana primiti-

16. Una tipología y análisis excelentes de los personajes intermedios que están entre Dios y hombre en el judaísmo ofrece A. Chester, *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, en M. Hengel-U. Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 17-90.

va va más allá. Ese mensajero asume una esencia humana real y padece la muerte, aunque en el mundo divino era mucho más que un ángel. Ese mensajero es presencia real de Dios en el ser humano.

La idea de la presencia real de Dios en el ser humano la expresan los sinópticos hablando de generación del Hijo de Dios por el espíritu; Pablo y Juan, hablando de encarnación. En ambos casos, el lenguaje cristiano primitivo se sirve de representaciones paganas.

Los judíos sentían horror, en el fondo, a la unión sexual entre seres divinos y humanos. Gén 6, 1ss narra cómo hijos de dioses engendran con mujeres humanas a los gigantes del tiempo primigenio, lo cual fue causa de la gran catástrofe del diluvio. La literatura apocalíptica ve en esta unión antinatural el origen de todo mal (HenEt). Hasta el pecado de Adán palidece en algunos textos en comparación con esta irrupción del mal.

Sólo en forma muy sublimada pudo encontrar acceso la idea de generación divina en el judaísmo: Filón atribuye el nacimiento milagroso de Isaac, interpretando literalmente los textos, al poder divino (*Quaest in Gen* III, 18. 56). Interpreta asimismo los matrimonios de los patriarcas alegóricamente, como matrimonios con virtudes (*Cher* 41ss): las virtudes son un fruto de la semilla de Dios en los humanos. Lo que en Filón es una imagen alegórica, en los relatos de infancia adquiere una nueva dimensión mítica: Dios no engendra sólo virtudes mediante su espíritu y su fuerza, sino un ser humano real. Este ser humano, Jesús, debe su ser especial a la generación divina. El ángel anuncia a María en Lc 1, 35:

> El Espíritu santo vendrá sobre ti
> y el poder del Altísimo te cubrirá con su sombra;
> *por eso*, el que ha de nacer será santo
> y será llamado Hijo de Dios.

Aunque se recurra a pasajes del Antiguo Testamento para apoyar esta generación por el espíritu, concretamente a Sal 2, 7 e Is 7, 14 (LXX), lo cierto es que antes se había infiltrado en esos pasajes la idea pagana de la generación de un ser humano por el poder divino. Con razón señala F. Bovon: «La concepción del Mesías por obra del Espíritu divino es un desarrollo, ciertamente influido por aportaciones extrañas, del mesianismo judío...»[17].

En Pablo y en Juan, la idea de presencia real de Dios se expresa con el concepto de encarnación[18]:

17. F. Bovon, *El evangelio según Lucas* I, Salamanca 1995, 104.
18. Las siguientes consideraciones sobre la idea de encarnación se basan en D. Zeller, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte*, en Id.

Él, siendo de condición divina,
no se aferró a su categoría de Dios,
sino que se despojó de sí mismo
tomando la condición de esclavo
(Flp 2, 6s).

Y el *Logos* se hizo carne
y habitó entre nosotros,
y vimos su Gloria
(Jn 1, 14).

Porque es en este en quien habita realmente la plenitud de la divinidad
(Col 2, 9).

La presencia de la sabiduría en seres humanos es, en todo caso, una fase previa de esas ideas. La sabiduría se hace presente en diversas «almas», mas no en la carne de un ser humano singular. Esa sabiduría es la *torá* que cada persona debe acoger en su vida. La fe en la encarnación tiene su analogía más próxima en los relatos de dioses que aparecen en la tierra bajo figura humana. Puede verse un ejemplo en los Hechos de los apóstoles. Los habitantes de Listra creyeron ver en Pablo y Bernabé a dioses en figura de hombres por haber curado milagrosamente a un paralítico: «Dioses en figura de hombres han bajado a visitarnos» (Hch 14, 11). La misma idea puede aplicarse a soberanos y a sabios. Dice Rómulo después de su apoteosis:

> Era voluntad de los dioses, Próculo mío, que yo permaneciera largo tiempo entre los humanos, edificase una ciudad destinada al máximo poder y la máxima gloria y luego volviera a habitar el cielo, de donde vine (Plutarco, *Romulus* 28,.2).

Sólo con ayuda de tradiciones paganas se llegó a expresar, por tanto, la presencia real de Dios entre los humanos: con la idea de generación por el espíritu y la idea de encarnación.

2) La noción de sacramento en el cristianismo primitivo como señal de reducción de la distancia religiosa

Hagamos una breve referencia, por último, a los sacramentos que nacen en el cristianismo primitivo y que analizaremos más adelante con detenimiento. Un rasgo característico de los sacramentos del bautismo y de la cena es, entre otros, que proceden de acciones rituales que en su origen no guardan relación alguna con el destino mortal de una divinidad. El bautismo cristiano viene del

(ed.), *Menschwerdung Gottes - Vergöttlichung von Menschen* (NTOA 7), Freiburg Schweiz-Göttingen 1988, 141-176.

bautismo de Juan, que sirve para el perdón de los pecados ante la inminencia del juicio final. La cena procede de los ágapes en común que celebraba Jesús y que, ante el futuro banquete en el reino de Dios, simbolizaban ya ahora la salvación. Pablo fue el primero en interpretar el bautismo, en Rom 6, 1ss, como inmersión en la muerte de Jesús y como sepelio simbólico con él. La Cena fue aplicada por el propio Jesús histórico, en la última cena, a su muerte próxima, o referida a él por los discípulos después de su muerte. ¡La Didajé, sin embargo, habla aún de la Cena sin referencia a la muerte (Did 9-10)! Constatamos, en todo caso, una tendencia a centrar el lenguaje ritual del cristianismo primitivo en el destino mortal de una divinidad, y a relacionar al ser humano, de un modo u otro, con este destino de muerte. También aquí se abandonan, a mi juicio, los límites de la tradición judía. Porque el lenguaje simbólico de los sacramentos vulnera en ambos casos las ideas judías de tabú: la identificación del bautismo con un sepelio asoció el bautismo a un lugar de impureza. Sepulcro y muerte eran temas de signo negativo. El hecho de que las acciones de comer y beber tuviesen como objeto el cuerpo y la sangre de Cristo tocaba unos tabúes sobre consumo de sangre profundamente arraigados. La cercanía de la divinidad en el destino mortal tiene, en cambio, ciertas analogías en las religiones paganas; pero las sobrepasa en un punto decisivo: nunca se representa en ellas, en forma simbólica, la identificación del ser humano con el destino mortal de la divinidad tan clara e inequívocamente como en los sacramentos del cristianismo primitivo.

Es verdad que en la antigüedad se da también la creencia en unos dioses que mueren. Eran siempre dos dioses: una deidad femenina, de más edad, y una deidad asociada, más joven, generalmente pareja masculina. La deidad más joven padece la muerte; la de más edad hace duelo por ella. En el conflicto entre vida y muerte se produce una anulación parcial de la muerte, pero rara vez una verdadera resurrección, antes del cristianismo[19].

19. Sobre las consideraciones siguientes cf. principalmente D. Zeller, *Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6, 1-11). Eine Fallsstudie zum Synkretismus im Neuen Testament*, en H. P. Siller (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus - kulturelle Identität und kirchliche Bekenntnis*, Darmstadt 1991, 42-61. Zeller ha diferenciado aún más sus resultados en *Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?*, en R. Hoppe-U. Busse (eds.), *Von Jesus zum Christus*, FS Paul Hoffmann, Berlin-New York 1998, 71-91. Durante la época precristiana hubo en la antigüedad greco-romana, sobre todo, el tipo de los héroes divinizados después de la muerte, como Hércules y Esculapio. En el área oriental hubo el tipo del Dios de la vegetación, que está agonizando y es salvado antes de morir del todo. Dionisos, por su tipo, participa en ambas posibilidades, sobre todo cuando fue equiparado a Isis-Osiris. Pero sólo después del cristianismo nace ese tipo de dios que muere y resucita, y que ha sido considerado en el pasado como modelo de la cristología. Resumen de Zeller: «Desde el siglo II d.C. se forma efectivamente el tipo del dios que muere y resucita, y puede estar en competencia con el Crucificado resucitado» (p. 91).

La siguiente panorámica muestra que la mayoría de estas deidades proceden e Oriente[20]. Sólo en Eleusis encontramos un culto genuinamente griego:

área de expansión originaria	*divinidad femenina de más edad*	*divinidad asociada más joven*
Eleusis	Deméter	Perséfone
Mesopotamia	Istar	Tammuz
Ugarit	Anat	Baal
Fenicia	Astarté	Adonis
Frigia	Cibeles	Attis
Egipto	Isis	Osiris

Según la concepción griega, los dioses son inmortales; viven a distancia de la uerte. Pero el mito que subyace en los misterios eléusicos y órficos muestra que l mundo de los dioses tampoco es respetado por la irrupción de la muerte. Esto curre aún más con los dioses orientales. La irrupción de la muerte tiene diferen-es versiones. En los tres primeros casos, Perséfone, Tammuz y Baal, la divinidad sociada joven es secuestrada, conducida al mundo subterráneo y retenida allí. En os tres últimos casos sufre una muerte violenta: Osiris es apaleado o ahogado por u hermano Set, y luego descuartizado; Attis se castra él mismo y muere; Adonis uere atacado por un jabalí. La superación de la muerte no es una resurrección: siris reina como soberano del mundo de los muertos; Perséfone ha de pasar cua-o meses del año en el mundo subterráneo; el cadáver de Attis no se corrompe; de a sangre de Adonis brotan flores. Por eso es un error hablar de «divinidades que ueren y resucitan»: son divinidades que mueren y le arrancan a la muerte algo e «vida» mediante compromisos. Sólo algunas de estas divinidades son adora-as en los cultos mistéricos, es decir, en cultos que no se celebraban públicamen-e y requerían una iniciación individual. Hubo así misterios de Deméter, de Cibe-es y de Isis[21]. Son estos ritos iniciáticos los que más permiten la analogía con el

20. La tabla de los diversos dioses consortes reproducida a continuación procede de D. Zeller, *Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusglaubens*, Stuttgart 1993, 42. Más in-ormación sobre los distintos cultos en H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* I. *tadt- und Hausreligion, Mysterienkulte, Volksglaube*, Stuttgart-Berlin-Köln 1995, 77-128.

21. Hubo también, a la inversa, divinidades mistéricas que no se ajustan al modelo de «divini-lad femenina, de más edad, y divinidad (generalmente masculina) que muere»: Dionisos y Mitra. A esar de todas las diferencias, tienen algo en común: son dioses que también mueren. Sus adeptos e identifican con este acto de morir y lo celebran en un banquete. Un rasgo característico de Dio-isos es la homofagia, comer carne cruda de animales que sus adeptos desgarran, ebrios, con las nanos. Para Mitra, el dar muerte al toro es el punto central del mito. Se distinguen uno y otro en que Mitra está lejos del tipo de dios que padece y muere; quizá es incluso, como deidad mistérica, una contracreación expresa frente a los dioses jóvenes que mueren entre lamentos de mujeres. Es el dios victorioso, cuyo culto está reservado a los varones. Dionisos representa, en cambio (sobre todo en

bautismo como un morir con Cristo; pero suele olvidarse una diferencia importante: las fiestas (fiestas públicas o misterios «privados») en las que se celebra el destino de las divinidades que mueren, van asociadas a ritos funerarios: los adoradores del dios lloran, junto a la divinidad femenina de más edad, la pérdida de la divinidad asociada. Los adoradores no viven, así, el destino de muerte; lo lamentan simplemente. Se identifican más con la divinidad en duelo, la de más edad, que con la divinidad más joven que muere, aunque haya indicios de identificación con esta última[22]. Pero, en los sacramentos cristianos, los adeptos de Jesús comparten su destino de muerte (en forma simbólica): son sepultados con él en el bautismo y consumen en la cena un alimento que se identifica con ese destino. El deseo de acercamiento a la divinidad, que encontramos en los cultos a divinidades que mueren, queda ahora cumplido y satisfecho.

Podemos resumir: el mito del cristianismo primitivo ofrece un enlace singular de historia y mito, un relato mito-histórico fundamental. Con el Jesús histórico comienza una historización radical del mito, impulsada por él mismo: su «encarnación» en un hombre concreto. Comienza al mismo tiempo una mitologización de este hombre. Él comparte, según la fe pascual, el rango y el poder del Dios uno y

la mitología órfica), a un dios que padece. El niño Dionisos es despedazado por titanes. Pero, significativamente, sus adeptos no se identifican con la víctima sino con los verdugos: como descendientes de los titanes, tienen que ser librados de la culpa de sus antepasados. Por eso, los misterios de Dionisos y de Mitra son considerados con razón como paralelos de la cena cristiana. En Dionisos podría haber algo más que un dios que «bebe»: el dios del vino parece estar presente en el vino: «Derraman al dios ante todos los dioses» (Eur., *Bac.* 284). Es consumido en éxtasis, quizá incluso en figura de animales salvajes. Entonces encontraríamos aquí (y quizá sólo aquí) una «teofagia»; pero esto es discutido (cf. H. J. Klauck, *Die religiöse Umwelt* I, 99). En Mitra, el paralelismo con la Cena llamó ya la atención en el siglo II. Esto irrita a Justino, *Apol* I, 66, 4: «También eso imitaron los demonios malvados. Ellos inducen a hacerlo en los misterios de Mitra. Sabéis, en efecto, o podéis comprobar, que ponen el pan y un vaso de agua al tiempo que pronuncian determinadas palabras en las bendiciones, con ocasión de la incorporación de un nuevo miembro...». Nada se dice de una presencia real de la divinidad en estos elementos de ágape –sólo en Dionisos cabe inferir esa presencia indirectamente–. El cristianismo primitivo, en cambio, afirma que esa presencia se produce en forma directa, aunque misteriosa y polivalente. La cercanía de la divinidad en los sacramentos supera la cercanía de la divinidad en los ritos paganos análogos.

22. Los participantes en los misterios reproducían durante el ritual los lamentos y duelos de la divinidad consorte de más edad. Se «identificaban» con ella, como los cristianos, más tarde, con la *mater dolorosa*. Pero de ahí no podemos concluir, ni en los misterios ni, más tarde, en el culto a María, una «fusión» con la divinidad en duelo. La participación en el duelo de la divinidad se tornaba en gozo cuando la divinidad de más edad arrancaba de la muerte a la más joven, parcial o simbólicamente, con su poder. Y parece haber también, a mi juicio, una «identificación» con la divinidad más joven, sin que los iniciados se fundan con ella. Esperaban, más bien, que la poderosa deidad de más edad los ayudara en el sufrimiento y la muerte como ayudó a su joven pareja. Este podría ser el sentido de la fórmula de los misterios de Attis o de Osiris conservada por Firmicus Maternus, *De errore profanarum religionum*, 22, 1: «Consolaos, iniciados; el dios está salvado. Para vosotros, el sufrimiento se torna redención». El cristianismo primitivo, en cambio, presenta una «fusión» de los fieles con Cristo mucho más directa.

único. Esta divinización de Jesús expresa la solución de una disonancia cognitiva, solución en la que actúan los mismos móviles que en la forja del monoteísmo judío: el postulado de revelación y de validez sólo puede mantenerse en personajes divinos o humanos que fracasan, si estos son exaltados inequívocamente por encima de todos aquellos poderes que los hicieron fracasar. Esta dinámica genuinamente monoteísta pasa a ser en el cristianismo primitivo, al encontrarse con la religiosidad pagana, un «sincretismo de superación»: la competencia con otras divinidades poderosas (al igual que con los emperadores deificados) impulsa la exaltación de Jesús por encima de todos los poderes y soberanías. ¡Todos han de doblar la rodilla ante Cristo! La competencia con otros dioses que mueren lleva a interpretar el abajamiento de Jesús como una aproximación salvadora e inigualable al ser humano: ninguna otra divinidad ha estado tan próxima al hombre en su caducidad, miseria y culpa. En el mundo semiótico del cristianismo primitivo, la figura de Cristo no sólo ocupa el centro sino la cima más alta y el abismo más profundo. Impera en el cielo sobre todos los poderes... y desciende hasta el infierno. Si en la forja de esta figura vemos el intento de resolver la disonancia, hemos sentado ya un presupuesto: una pretensión incondicional entra en disonancia con aquellas experiencias que la contradicen. Queda la pregunta: ¿cómo es posible que ciertas personas «modelen» unos fenómenos histórico-relativos con la «herramienta» de una pretensión incondicional? No hemos comprendido aún del todo el secreto de la imaginación religiosa que actúa en la divinización de Jesús. Por eso quisiera volver sobre este tema en el último capítulo. Pero de momento nos ocuparemos de otro tema donde la solución de la disonancia cognitiva lleva otro rumbo: no el de componer un «relato fundamental», sino el de formular un *ethos*. La radicalidad de este *ethos* tuvo que producir unas disonancias que sólo se podían amortiguar con la radicalidad de una experiencia soteriológica.

SEGUNDA PARTE

EL *ETHOS* DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

4

Los dos valores fundamentales del *ethos* cristiano primitivo: amor al prójimo y renuncia al estatus

Los mitos religiosos permiten a los humanos coordinar su conducta mediante ímbolos y roles comunes. Sólo entendemos correctamente estos roles y símbolos i los inscribimos en su contexto, que engloba tanto la conducta real como la conlucta exigida por normas y valores. Nosotros llamamos *ethos* de un grupo al conunto de la conducta real y la conducta exigida que tiene vigencia en ese grupo[1]. El *ethos* del cristianismo primitivo no es, según eso, algo que se agrega secundaiamente al significado primario de los mitos religiosos (de sus roles y símbolos), ino que forma parte constitutiva de ese significado. El *ethos* es el significado del nito en el lenguaje de la conducta.

En perspectiva histórica, el *ethos* cristiano primitivo se sitúa entre el judaísmo el paganismo. Es el *ethos* de un grupo que procede del judaísmo, pero enontró la mayoría de los adeptos en el paganismo. Sólo difiere del *ethos* judío n los acentos. Intensifica y radicaliza postulados existentes en el *ethos* judío, peo con tendencia a sobrepasarlos con una «justicia mejor» (Mt 5, 20). Esta tendencia superadora» se desarrolla en ambiente pagano. Los primeros crisianos quieren observar de modo ejemplar muchas normas de su entorno pagao. Se produce, sin embargo, al mismo tiempo una transformación cualitativa lel *ethos*. El cristianismo primitivo introduce en el mundo pagano dos valores

1. El término *ethos* designa una moral social que caracteriza a un grupo, una profesión, una clae o toda una sociedad. No significa que este *ethos* se practique siempre en la comunidad respectia; pero es aceptado en ella. Es la base para que una conducta infunda respeto o desprecio. Cristaiza en sentencias y máximas, y en una tendencia de la conducta. Es natural suponer que junto al *thos* «oficial» hay siempre programas secundarios «no oficiales». «Ética» es, en cambio, la refleión teórica sobre las normas y valores morales, ya sea limitándose a exponer críticamente el *ethos* igente en un grupo (dentro de una ética hermenéutica), o con voluntad de (re)construir la moral a ondo desde algunos principios (dentro de una ética racional), o con intención de facilitar (dentro de na ética fenomenológica) la intuición de los valores éticos. Sobre estos tres enfoques de la ética, f. M. Walzer, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990 = *Interpretation and Social Criticism*, Camridge, MA 1987.

que proceden de la tradición judía, pero que en esa forma son nuevos: el amor al prójimo y la humildad (o renuncia al estatus)[2]. Por eso, al lado de una adaptación a los valores y normas del entorno pagano (con pretensión superadora) aparece la conciencia de una oposición a él. Junto a la pretensión de cumplir mejor que todos los otros las normas generales del entorno, aparece una conciencia contracultural que da a la religión cristiana primitiva un aire de «religión de marginales».

En una exposición del *ethos* cristiano-primitivo[3] es obvio abordar primero los dos valores fundamentales: amor al prójimo y renuncia al estatus. Su combinación representa la novedad del *ethos* cristiano primitivo en el mundo pagano (no en el judío). Se refieren además a dos dimensiones básicas de relación social. El amor afecta sobre todo a la relación entre grupo interno y grupo externo. El amor cristiano primitivo quiere rebasar esta frontera. La renuncia al estatus afecta a la relación entre los que están arriba y los que están abajo. La renuncia al estatus (humildad) exige que las personas renuncien a representar, imponer o poseer un estatus superior. Debe suprimirse la frontera entre el «arriba» y el «abajo». Al analizar a continuación estos dos valores fundamentales, queremos contestar tres preguntas:

1. ¿Qué relación guardan estos dos valores?, ¿el amor se entiende como amor al semejante de igual estatus?, ¿cómo afronta el amor las diferencias de estatus?, ¿se da un nexo orgánico entre amor y humildad?, ¿se influyen ambos entre sí?
2. ¿Qué relación guardan el *ethos* del amor y la humildad con el mito cristiano primitivo?, ¿se da esa unidad de mito y *ethos* en virtud de la cual el *ethos* aparece como exégesis del mito y el mito como fundamento del *ethos*?
3. ¿Qué relación guarda la radicalización de amor y humildad con la radicalización de la gracia?, ¿hay un nexo entre la radicalización de la exigencia

2. A. Dihle, art. *Ethik*: RAC 6 (1965), 646-796, destaca cinco «rasgos negativos de la ética antigua» que fueron «modificados totalmente» por el cristianismo (col. 681). Faltan en la ética antigua: (1) la idea de mal radical (2) el concepto de voluntad (3) el concepto de conciencia moral (en el sentido de instancia que actúa en forma irracional y espontánea) (4) el aprecio de la entrega en favor del prójimo, y (5) la humildad. Los tres primeros rasgos se refieren a la imagen del ser humano que subyace en la ética respectiva; los otros dos, a valores de contenido que determinan la conducta. Según eso, el amor al prójimo y la humildad son los dos valores que el cristianismo introdujo en la ética antigua pagana, pero tomando ambos de la ética judía.

3. Una buena exposición global es la de W. Schrage, *Ethik des Neuen Testaments* (GNT 4), Göttingen [2]1989. En los tres capítulos siguientes resumo, entre otras cosas, algunas ideas que quiero desarrollar en un libro titulado *Wertwandel und Urchristentum*, que preparo desde hace tiempo. El programa se contiene en *Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution*: NTS 35 (1989) 343-360; *Wert und Estatus des Menschen im Urchristentum*: Humanistische Bildung 12 (1966) 61-93.

y de la gracia –la tensión básica en el *ethos* cristiano primitivo– y la tensión de mito e historia en la narración cristiano-primitiva fundamental?

Después de estudiar en el presente capítulo los dos valores fundamentales, investigaremos en los dos siguientes un espectro más amplio del *ethos* cristiano primitivo, para mostrar que estos dos valores forman la clave para la comprensión de muchas exigencias concretas.

1. *El amor al prójimo, primer valor fundamental del cristianismo primitivo*[4]

El amor al prójimo aparece ya en el Antiguo Testamento y en el judaísmo. Es exigido por primera vez en el «código de la santidad», el más reciente de los grandes cuerpos de la Ley. Lev 19, 18 prescribe el amor al vecino, que es de igual posición social en principio. Su igualdad es en parte un hecho –se trata de un vecino que puede ser adversario en un proceso judicial y tiene iguales derechos– y en parte una exigencia: la obligación de reconocerlo como persona de igual valor. Porque hay que amar al prójimo «como a sí mismo». Este amor al prójimo se combina ahora, en Lev 19, con un *ethos* oriental de misericordia referido a los débiles, las viudas y los huérfanos, a personas que tienen un estatus desigual o marginal. Sólo en Israel se amplía este grupo clásico de las «personae miserabiles» a los extranjeros. Precisamente a ellos se extiende explícitamente el precepto del amor al prójimo:

> Cuando un emigrante se establezca con vosotros en vuestro país, no lo oprimiréis. Será para vosotros como el indígena: lo amarás como a ti mismo, porque emigrantes fuisteis en Egipto. Yo soy el Señor, vuestro Dios (Lev 19, 34).

La ampliación del precepto de amor al prójimo a personas del «grupo externo» comienza, pues, ya en el Antiguo Testamento. El contexto indica que el precepto adquiere más rigor precisamente en relación con el enemigo y adversario (en un proceso judicial), y con el socialmente más débil. Es decir, el mandamiento del amor al prójimo aparece ya en su primera formulación como amor al enemigo, al extranjero y al débil[5]. Rige para el «vecino», de iguales derechos en prin-

4. De las muchas exposiciones sobre el precepto del amor señalo aquí M. Ebersohn, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition* (MThSt 37), Marburg 1993; T. Söding, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik* (NTA NF 26), Münster 1991. Una exposición completa del material neotestamentario ofrece H. Meisinger, *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft* (NTOA 33), Freiburg Schweiz-Göttingen 1996.

5. H. P. Mathys, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18)* (OBO 71), Freiburg Schweiz-Göttingen 1986, ha demostrado que esta tendencia a la «desfronterización» del precepto del amor está ya presente en la «ley de santidad», primera formulación del precepto del amor.

cipio; pero se hace más riguroso precisamente allí donde esta igualdad de derechos y valores ya no es algo obvio o no es aceptada como tal.

Sólo podemos esbozar fragmentariamente la evolución ulterior del precepto de amor al prójimo. Es importante para nosotros que las tendencias a la ampliación o a la restricción del amor al prójimo corran parejas en el judaísmo primitivo y (más tarde) en el cristianismo primitivo.

El mejor ejemplo de tendencia a la ampliación son los Testamentos de los doce patriarcas. Los doce hijos de Jacob exponen, en discursos de despedida a sus hijos, una ética impresionante de amor al prójimo y de fraternidad. El gran pecado contra la fraternidad es, en Test XII, la venta de José como esclavo, la anulación total de su estatus y su libertad. José obtiene un cargo y dignidades en Egipto, a pesar de todo. Y los hermanos acuden a él como refugiados en demanda de ayuda. Él muestra su amor fraterno al perdonarlos y no aprovecharse de su estatus elevado para proceder contra ellos. Su amor implica la renuncia al estatus: «Y yo no me engreí sobre ellos con orgullo por mi espléndido cargo, sino que estuve entre ellos como uno de los más pequeños» (TestJos 17, 8). El amor al prójimo defendido en Test XII rebasa también en principio, además de la frontera entre arriba y abajo, la frontera entre grupo interno y grupo externo. El amor no debe darse sólo a los hermanos sino «a *todo* ser humano» (TestIss 7, 6 v.l.). Pero este precepto del amor ampliado aparece, significativamente, como precepto de misericordia. Así exhorta Zabulón a sus hijos: «Ejercitad la misericordia hacia el prójimo y la misericordia hacia *todos*, no sólo hacia las personas, sino también hacia los animales irracionales» (TestZab 5, 1).

El mejor ejemplo de tendencia contraria, la restricción del amor al prójimo, lo ofrecen los textos de Qumrán. La regla de la comunidad obliga a todos los miembros de la misma a «amar a todos los hijos de la luz... pero odiar a todos los hijos de las tinieblas» (1 QS 1, 9s). Y el amor fraterno en el interior no rige para cada uno como miembro de igual valor; cada cual debe ser amado «según su rango en el designio de Dios» (1 QS 1, 10). La comunidad está organizada, en efecto, en línea estrictamente jerárquica. Las repetidas exhortaciones a la «humildad» significan que cada uno debe aceptar su estatus dentro de este orden jerárquico.

a) *Tendencias extensivas en el cristianismo primitivo*

El *ethos* cristiano primitivo de amor al prójimo es una radicalización del *ethos* judío. Es nuevo que el doble precepto de amor a Dios y al prójimo pase a ocupar el centro y sea calificado expresamente como mandamiento supremo. Este mandamiento existe ya antes de Jesús, pero no en ese puesto central. Además,

es ampliado, respondiendo a «tendencias» que hemos encontrado ya en el Ai guo Testamento[6].

Primero, el amor al prójimo llega a ser *amor al enemigo* (Mt 5, 43ss). Nc trata únicamente del enemigo personal. Se habla aquí de «enemigos» como grupo que tiene el poder de perseguir y discriminar. El precepto va dirigido igı mente, en consecuencia, no a individuos en singular sino a un colectivo en plu: «¡amad a vuestros enemigos»![7].

Segundo, el amor al prójimo se convierte en *amor al extranjero* (Lc 10, 25: En el relato ejemplar del buen samaritano, este se muestra como «prójimo», por razón de un estatus dado, sino de un comportamiento; se «acercó» al prójir es decir, se desvió del camino para preocuparse de la víctima malherida de los drones, a diferencia del sacerdote y del levita[8].

El amor al prójimo pasa a ser, en tercer lugar, *amor al pecador* (Lc 7, 36ss). «gran pecadora», que es discriminada por otros, es aceptada por Jesús, y ella ı ponde con amor, lavando sus pies con lágrimas y secándoselos con el cabello

Esta ampliación del amor se combina en la tradición de Jesús con una ne ción del amor a los miembros más próximos de la familia: «Si alguno viene d de mí y no *odia* a su padre, a su madre, a su mujer, a sus hijos, a sus hermanc hasta su propia vida, no pude ser discípulo mío» (Lc 14, 26). Todos los inter de negar este *ethos* de crítica a la familia –documentado también en otros dich o de suavizarlo, serán infructuosos: cualquiera que sea el significado que der a «odiar», siempre será algo contrario a «amar» (cf. Mt 6, 24; Lc, 16, 13). Hay

6. Cf. nuestra exposición del precepto del amor como centro de la ética de Jesús en G. Tł sen-A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca ²2000, 426-437.

7. El precepto del amor a los enemigos y la no violencia no fueron sólo el postulado de uı formador utópico, sino que tuvieron su «Sitz im Leben» en la Palestina de la época. Sabemos en dos ocasiones, durante el siglo I d.C., algunos judíos protestaron sin violencia y mostraro disposición a sacrificarse sin defensa, y tuvieron éxito. Primero, en manifestaciones contra e tento de Pilato, en los años 20, de introducir en Jerusalén emblemas imperiales (Josefo, *Bell* 2, 174; *Ant* 18, 55-59); después, contra el intento de Cayo Calígula, a finales de los años 30, de d car el templo a otro soberano (Filón, *Leg ad Caium* 197-337; Josefo, *Bell* 2, 184-203; *Ant* 256-309). Tales sucesos son expresión de una «mentalidad» existente y, al mismo tiempo, inc de unas «oportunidades» objetivas para la resistencia no violenta; y hay aquí, en ese sentido, ur xo remoto con el mensaje de Jesús. Cf. G. Theissen, *La renuncia a la violencia y el amor al migo (Mt 5, 38-48 / Lk 6, 27-38) y su trasfondo histórico social*, en *Estudios de sociología del tianismo primitivo*, Salamanca 1985, 103-148.

8. El samaritano, por lo demás, sigue en eso una tradición autóctona: el hecho de que los maritanos, en la reforma helenística del culto a principios del siglo II d.C., dedicasen su templo Garizín a Zeus Xenios –el Zeus hospitalario que acoge abiertamente a los extranjeros– no es ı casual (Josefo, *Ant* 12, 257-264). Tampoco es un azar que la acogida dispensada por Melquis a Abrahán fuese entre los samaritanos uno de los relatos de fundación para su santuario en el C zín (cf. Pseudo Eupolemos en *Eus Praep. Ev.* IX, 17, 4-6). La aldea samaritana que rechaza a J (Lc 9, 51ss) se contradice con el *ethos* propio de los samaritanos.

go evidente: el comportamiento que se exige en relación al enemigo, al extranjero y al pecador despreciado, es cuestionado precisamente en relación a los parientes. Pero este *ethos* crítico con la familia indica que el amor se desliga aquí de su primer «Sitz im Leben» –el amor en la familia y entre parientes– y va dirigido a aquellos que están fuera de este círculo estrecho. Normalmente son preferidos y amados los más próximos, y los otros aparecen como lejanos, con los que hay que entrar en conflicto si hace falta; pero aquí sucede a la inversa: ¡el seguidor ha de arriesgarse a entrar en conflicto con la familia y debe practicar el amor con los de fuera!

Se añade además un segundo rasgo al amor al prójimo. Este amor puede perder su simetría de principio: los enemigos no son personas de igual estatus. Se trata de grupos que son superiores en poder. Cuando Mateo contrapone el precepto del amor a los enemigos al precepto del amor al prójimo y presenta el amor al enemigo como radicalización del amor al prójimo, omite en la cita de Lev 19, 18 la «fórmula de igualdad». No dice «Habéis oído que se dijo: Amarás a tu prójimo *como a ti mismo*», sino simplemente «amarás a tu prójimo» (Mt 5, 43; difieren Mt 19, 19; 22, 39). Mateo se percata de que el elemento de igualdad tiene que faltar en el amor a los enemigos.

Se mantiene, no obstante, esta tendencia del amor a reconocer la igualdad de las personas. Lucas es especialmente sensible en este punto. No sólo cuando intercala en su formulación del precepto de amor a los enemigos la regla de oro (Lc 6, 31), un principio de reciprocidad que en ese contexto sólo puede significar una reciprocidad ideal: hay que tener con los enemigos el comportamiento que se desea de ellos, pero que en realidad no cabe esperar. Es decir, hay que guiarse por la reciprocidad como criterio, incluso cuando es atropellada deliberadamente por otros.

Más gráficos aún son los ejemplos de amor extensivo que ofrece Lucas. El samaritano, un extranjero, no es destinatario de amor; es el sujeto que lo ejercita. Tras la pasividad del sacerdote y del levita, tendría que aparecer un «israelita» –según la secuencia tradicional– para practicar el preceptivo amor al prójimo. Aparece en su lugar el samaritano, asume el papel del israelita con igualdad de derechos, como sujeto y no como destinatario de la acción misericordiosa, y con este comportamiento pasa a ser el «projimo».

Igualmente, la mujer calificada de «gran pecadora» no es mera receptora del amor de Jesús. ¡Jesús la perdona argumentando que «ha amado mucho»! (Lc 7, 47). También ella es, por tanto, sujeto de amor. Y es reconocida como tal explícitamente, lo mismo que el samaritano.

Quizá no sea casual que Lucas haga aparecer también a un representante de los «enemigos» nacionales como sujeto del amor: el capitán pagano de Cafar-

naún obtiene el reconocimiento de los notables de la localidad, «Ama a nuestro pueblo» (Lc 7, 5).

Un amor que traspasa fronteras, que alcanza a los extranjeros y a los marginados, se acredita aquí en el hecho de reconocer a los extranjeros como sujetos de amor. Se mantiene ahí la igualdad de principio, contenida en el amor al prójimo, frente a las diferencias fácticas. Pero no hay que olvidar que la ampliación del amor más allá del estrecho grupo íntimo va asociada al juego de las diferencias de rango, estatus y poder, lo mismo cuando se ejercita la misericordia con el débil (en el relato del samaritano, «amor al prójimo» y misericordia se entrelazan) que cuando se ama a un enemigo poderoso. Con la ampliación, la igualdad de estatus se vuelve más improbable.

b) *Tendencias restrictivas en el cristianismo primitivo*

El cristianismo primitivo que está fuera de esta tradición sinóptica marcada por la fuerza de irradiación de Jesús, evoluciona en otra dirección: encontramos ahora tendencias a una cierta restricción en el precepto del amor; pero, al mismo tiempo, una gran sensibilidad para la igualdad de los seres humanos, basada en el amor.

La tendencia a la restricción es conocida. Pablo yuxtapone aún en 1 Tes 3, 12, como equivalentes, el «amor mutuo» y «el amor a todos»; pero en Gál 6, 10 los escalona de modo gradual. Exhorta: «Trabajemos por el bien de todos, especialmente por el de nuestros hermanos en la fe». Los miembros de la comunidad son preferidos, por lo visto, aunque Pablo nunca olvidó el amor a los extraños y a los enemigos (cf. Rom 12, 9-21). Va más lejos aún el evangelio de Juan, que parece contraponer la comunidad y el mundo en forma dualista. El amor es aquí «amor recíproco» (Jn 13, 34; 15, 12.17). En las cartas de Juan, el amor aparece como «amor fraterno», limitado a la comunidad (1 Jn 2, 10 y *passim*). No hay que olvidar, desde luego, que este amor recíproco debe actuar también hacia fuera; debe ser la seña de identidad de los discípulos de Jesús, al que todos (también los de fuera) deben conocer (Jn 13, 35). Todos quedan incluidos potencialmente en este amor, porque Dios amó al mundo entero y no sólo a los elegidos en él (cf. Jn 3, 16).

Esta tendencia a la restricción del amor se suele valorar, unilateralmente, como historia de una pérdida; pero es más que eso. Con el anclaje del amor en la comunidad como «Sitz im Leben», resalta más su tendencia innata a la igualdad de los seres humanos –especialmente en Pablo, en la Carta de Santiago y en el evangelio de Juan–. Y esta igualdad de los seres humanos unidos por el amor sólo hay que verla como «ganancia».

Es cierto que cuando Pablo argumenta y exhorta en problemas concretos apelando al compromiso del amor, presupone siempre una desigualdad. Insta a los

superiores a ejercitarse en el amor a los inferiores. Sin embargo, llama la atención que contemple la igualdad como una meta. El amor conduce, según él, al equilibrio entre diferencias de rango y de estatus. Así, exhorta a los fuertes a encontrarse con los débiles en el amor (1 Cor 8, 1; cf. Rom 14, 15). El amor es lo contrario del engreimiento, que subraya un estatus más alto de conocimiento y acción (cf. 1 Cor 8, 1). Pide también a los corintios una colecta para los pobres de Jerusalén en prueba de su amor. La meta es crear la igualdad, de forma que a uno no le sobre y a otro no le falte (2 Cor 8, 7ss). Filemón, el dueño de esclavos, debe acoger de nuevo a su esclavo Onésimo, que está en desavenencia con él, y ya no como esclavo sino como hermano. Para dejar claro que no se refiere a una «hermandad espiritual» sin consecuencias en el trato diario, Pablo subraya expresamente que el que antes era esclavo debe ser ahora un hermano, tanto en la carne como en el Señor (Flm 16)[9]. Los corintios, en fin, deben perdonar a un criminal una vez que Pablo le ha perdonado. Debe volver a ser miembro de la comunidad con igualdad de derechos (2 Cor 2, 5-11). Pablo insiste en que el amor todo lo soporta; pero no soporta que se establezcan diferencias de principio entre los cristianos. El amor persigue la igualdad, sea que el superior descienda al plano del inferior o que eleve al esclavo a la condición de «hermano».

La Carta de Santiago formula casi de modo programático esta tendencia a la igualdad que entraña el amor al prójimo. Después de encarecer con un ejemplo imaginario (pero que podría ser representativo de hechos reales) que la comunidad no debe privilegiar a los socialmente aventajados ni humillar a los socialmente bajos, interpreta el precepto del amor al prójimo como antítesis del trato desigual entre las personas (Sant 2, 1-11): «Está muy bien que cumpláis la ley del Reino enunciada en la Escritura: 'amarás a tu prójimo como a ti mismo'; pero mostrar favoritismo sería cometer un pecado y esa ley os acusaría como transgresores» (Sant 2, 8s).

El evangelio de Juan representa la culminación de este proceso. Por un lado, el amor queda restringido al ámbito interno de la comunidad; pero, por otro, sobresale un rasgo de este amor mutuo: la relativización del estatus. En su primera mitad presenta a Jesús como el revelador de la vida que al final de su actividad pública constata, en visión retrospectiva, que cumplió el mandamiento del Padre: «Yo sé que este encargo suyo significa vida eterna; por eso, lo que yo hablo, lo hablo tal y

9. Hoy se admite generalmente que Onésimo no fue un «servus fugitivus», sino que acudió a Pablo con el ruego de que lo reconciliara con su señor; cf. P. Lampe, *Keine Sklavenflucht des Onesimus*: ZNW 76 (1985) 135-137; Id., *Der Brief an Philemon*, en N. Walter-E. Reinmuth-P. Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und an Philemon* (NDT 8, 2), Göttingen 1998, 205-232. Tampoco es decisiva la cuestión de si Pablo aboga por su liberación o no. Porque también el liberto seguía dependiendo del señor. Considerarlo y tratarlo como «hermano» era en la antigüedad algo muy insólito, al margen de que estuviera ligado a su señor como «servus» o como «libertus».

como me lo ha dicho el Padre (Jn 12, 50). En la segunda lo presenta como revela dor del amor ante los discípulos. El amor no se manifiesta sólo en que Jesús (apar te del encargo de revelar la vida) practica y transmite un «nuevo precepto», amarse unos a otros, sino sobre todo en una acción de Jesús. El amor de Jesús a los suyos es presentado en la escena del lavatorio de los pies como ejemplo para todos los discípulos. Jesús renuncia claramente a su estatus de «señor» y «maestro». Asume e papel del esclavo, del discípulo y de la mujer, porque ellos solían realizar el servicio de lavar los pies. Con esta renuncia al estatus desata la protesta de Pedro, de aquel que será constituido jefe de la comunidad: el amor, que en la comunidad renuncia a cualquier ostentación o imposición de estatus, no está sólo en oposición a mundo sino también en oposición a las tendencias de la propia comunidad. El amor tiene que imponerse contra una conciencia jerárquica. La misión de Jesús se colma en la revelación de este amor, en la transmisión del nuevo precepto. Sólo con él reveló Jesús *todo* lo que había oído al Padre. Sólo mediante la revelación de este amor y de este precepto del amor, los discípulos dejan de ser esclavos y pasan a ser realmente amigos de Jesús (Jn 15, 15)[10].

Encontramos, pues, dos tendencias en el desarrollo del precepto del amor en e cristianismo primitivo: la superación de los límites entre grupo interno y grupo externo, por una parte, y entre «arriba» y «abajo» por otra. Pero no es posible que ambas tendencias se realicen plenamente al mismo tiempo. El amor extensivo a personas que están más allá del propio grupo interno tropieza con dificultades porque ha de aceptar unas diferencias de estatus reales. El amor entre personas de estatus igual y en reciprocidad se limita a pequeños grupos. En ellos puede realizar ejemplarmente aquello que busca todo amor: el reconocimiento de la igualdad de otras personas. Pero ese amor que reconoce la igualdad de la otra persona tropieza con dificultades, porque ha de ceñirse al propio grupo (e incluso en él es atacado siempre): dentro del grupo interno se pueden relativizar más fácilmente las diferencias de estatus que en círculos externos, donde un grupo tiene escasa influencia.

Hemos encontrado la primera tendencia en la tradición sinóptica, marcada por el Jesús terreno. El amor traspasa aquí las fronteras del grupo interno, pero choca con diferencias de estatus. Hemos encontrado la segunda tendencia en las tradiciones paulina y joánica, marcadas por la fe en el Cristo exaltado. El amor supera aquí las fronteras de estatus, pero queda ceñido al ámbito del grupo interno

Hemos encontrado, al mismo tiempo, una segunda diferencia: el amor, en la tradición sinóptica, implica la disposición al conflicto con los familiares. Es ra-

10. J. Augenstein, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen* (BWANT 134), Stuttgart-Berlin-Köln 1993, ha demostrado que el precepto del amor ejerce también una influencia hacia fuera en los escritos joánicos.

dical y tiene los rasgos contraculturales de una religión marginal de carismáticos itinerantes desarraigados. Esta disposición al conflicto remite en la tradición paulina y joánica, para plegarse a un *ethos* de apoyo explícito a la familia. Al valorar más el grupo interno se da también mayor importancia al más antiguo de todos los grupos internos: el de la familia.

Se formulan así dos temas que nos ocuparán a continuación: primero, la renuncia al estatus como segundo valor fundamental del cristianismo primitivo; después, la radicalidad de este *ethos* que parece exigir demasiado al ser humano y está demandando un equilibrio.

2. *La renuncia al estatus, segundo valor fundamental del cristianismo primitivo*[11]

Si el amor al prójimo supone la existencia de vecinos y semejantes en plano de igualdad, y tropieza con la desigualdad existente en todas partes, la relativización y superación de las diferencias de estatus tiene que convertirse necesariamente en el valor complementario del amor al prójimo, sea que los superiores renuncien a su estatus o que los inferiores sean elevados en el suyo.

Tres términos pueden designar este segundo valor fundamental del *ethos* cristiano primitivo. Este valor se llama tradicionalmente *humildad*, «humilitas». Abarca, además de la conducta exterior, la actitud interna. Designa tanto el comportamiento de aquel que tiene un estatus bajo y lo acepta internamente, como el de aquel que posee un estatus alto, pero no se aprovecha de él. Humildad es, en este sentido, el término más extenso. Si se quiere destacar la humildad del que renuncia a algo que posee, el término adecuado es *renuncia de estatus*. Implica siempre un movimiento de arriba a abajo, incluida la actitud interna como parte integrante. La renuncia al estatus puede ser renuncia a hacer ostentación del propio estatus (es decir, «modestia»), o renuncia a aprovechar un estatus superior para imponer la propia voluntad, o incluso renuncia a poseer un estatus, ¡como cuando alguien deja su profesión anterior y sigue a Jesús! La renuncia al estatus va asociada muchas veces, en la tradición bíblica, a la elevación del estatus correspondiente: abajamiento y exaltación se correlacionan. Si queremos calificar este proceso global, el término adecuado es el de *cambio de posición*.

Algunas peculiaridades de la *humilitas* en el ámbito del cristianismo primitivo se desprenden ya de una breve panorámica sobre los enunciados más importantes:

11. Esta sección sobre renuncia al estatus y humildad se basa en G. Guttenberger Ortwein, *Statusverzicht im Neuen Testament und in seiner Umwelt* (NTOA 39), Freiburg Schweiz-Göttingen 1999.

En el cristianismo primitivo se puede hablar de *cambio de posición*, o bien como inversión entre los primeros y los últimos (cf. Mc 10, 31; Mt 19, 30; 20, 16; L 13, 30) o como relación interna entre abajar y enaltecer (Lc 14, 11; 18, 14; Mt 23 12; Flp 2, 6ss; 2 Cor 11, 7; Sant 4, 10). Es llamativa, en particular, una variante de cambio de posición: el auto-abajamiento persigue la exaltación de otros. Esto es característico del proceso de Cristo, pero también de Pablo cuando pregunta irónicamente: «¿Hice mal en abajarme para elevaros a vosotros» (2 Cor 11, 7).

De *renuncia al estatus* hablan algunos *logia*, como «el que quiera subir, se servidor vuestro, y el que quiera ser el primero, sea esclavo de todos» (Mc 10, 43 cf. 9, 35; Mt 23, 11). Es característico del cristianismo primitivo que la renunci al estatus sea condición para tener autoridad dentro de la comunidad. La «humildad», actitud propia de esclavos y dependientes, pasa a ser el rasgo de aquello que quieran asumir papeles directivos en la comunidad.

La literatura epistolar del cristianismo primitivo exhorta a la *humildad* (ταπεινοφροσύνη) como actitud interna. Es característica aquí la exhortación a l humildad recíproca. Mencionemos, como un ejemplo entre otros, Flp 2, 3: «E vez de obrar por egoísmo o presunción, cada cual considere humildemente qu los otros son superiores» (cf. también Rom 12, 16; Ef 4, 2; 1 Pe 5, 5).

El precepto del amor tiene un firme anclaje en la tradición judía y converg con las exhortaciones paganas a la sociabilidad; la renuncia al estatus y la humildad como conducta social recíproca son, en cambio, algo nuevo. La humildad ante Dios (como virtud religiosa) tiene gran arraigo dentro de la tradición judía; pero sólo tardíamente, en época neotestamentaria, da lugar (independientemente de cristianismo primitivo) a la humildad ante los semejantes (como virtud social) Esta virtud social choca con un código de honor de la antigüedad según el cua cada uno debe comportarse de acuerdo con su estatus, y el aumento de estatus y de prestigio constituye el resorte más importante del obrar. En el marco de est código de honor, la «humildad» es considerada como actitud servil, despreciable. El nuevo *ethos* judío y cristiano de humildad conduce aquí a una «inversión d los valores»: un déficit moral pasa a ser virtud. Por eso, lo nuevo del *ethos* cristiano primitivo (y judío) aparece aquí con mucha mayor claridad que en el «amo al prójimo»; o más exactamente: sólo en la combinación de los dos valores, amor y humildad, se hace visible la estructura fundamental y lo nuevo del *ethos* cristiano primitivo.

Ahora bien, ¿cómo se llegó al descubrimiento de esta nueva virtud social?, ¿cómo se pasó de la humildad ante los dioses a una actitud social constructiva? La premisa consistió en unos esquemas nuevos sobre el obrar de Dios, el obra del rey y la conducta en las comunidades. También aquí debemos limitarnos a u breve esbozo de la evolución.

Aunque los individuos, en las sociedades antiguas, subrayaban y defendían tan enérgicamente su propio estatus (en general), o incluso competían programáticamente por el prestigio y el honor (como en la agonística cultura greco-helenística), consideraban obvio y natural, sin embargo, la humildad ante los dioses. El Oriente acentuaba la distancia respecto a ellos aún más que el Occidente. Pero es la misma experiencia numinosa la que se manifiesta cuando Quilón (hacia 560 a.C.) dice de Zeus: «Abaja lo alto y eleva lo bajo» (Diógenes Laercio 1, 69), o Isaías proclama: «Los ojos orgullosos serán humillados, será doblegada la arrogancia humana, sólo el Señor será ensalzado aquel día» (Is 2, 11).

El primer paso para una valoración positiva de la humillación y de la elevación se da cuando la acción rebajadora y exaltadora de Dios llega a ser una imagen de esperanza y no mera expresión de un humilde temor a la prepotencia del destino. Sólo entonces se convierte en posible modelo de orientación para la conducta humana. Encontramos testimonios de esto en la antigüedad pagana. La *Anábasis* de Jenofonte presenta al general infundiendo ánimo a los griegos, numéricamente inferiores: los dioses están de su lado «y son capaces de convertir rápidamente a los grandes en pequeños, y de salvar a los pequeños incluso en situación difícil, si estos quieren» (Jenofonte, *Anábasis* III, 2, 10). Pero es sobre todo en Israel –un pequeño pueblo notoriamente inferior– donde esta inversión de altura y bajura pasa a ser imagen de esperanza. Baste aquí con un ejemplo. Así exulta Ana en 1 Sam 2, 6s:

El Señor da la muerte y la vida,
hunde en el abismo y levanta;
da la pobreza y la riqueza,
el Señor humilla y enaltece.

Pero hay un largo camino hasta la disposición a renunciar voluntariamente al estatus. La renuncia al estatus es posible, sobre todo, para el que posee el estatus supremo. No pierde nada con «acercarse» a los otros. Los primeros inicios de renuncia al estatus (o de «humildad») como virtud social aparecen, por eso, en el rey ideal. Se dan en las contadas semblanzas conocidas de una realeza humanitaria[12]. En la antigüedad pagana se dijo del rey Agesilao que despreciaba a los muy orgullosos «y era más modesto (ταπεινότερος) que la gente ordinaria» (Jenofonte, *Agesilao* 11, 11; siglo IV a.C.). El rey macedonio Antígono Gonatas (m. 239) acuñó la célebre frase de que «la realeza es una esclavitud honrosa (ἔνδοξος

12. Este ideal de rey humanitario ha sido investigado por D. Seeley, *Rulership and service in Mark 10, 41-45*: NT 35 (1993) 234-250. No se da sólo en la antigüedad pagana, sino también en el ámbito de la tradición judía.

δουλεία) (Eliano, *Var* 2, 20). En el área bíblica aparece el ideal del futuro rey mesiánico en Zac 9, 9: ¡entrará humilde (hebr. «ani»; gr. πραΰς) en Jerusalén montado sobre un asno! La misma palabra aparece por «humilde» («ani»), y no por azar, en algunos «salmos reales», como calificativo del propio orante (cf. Sal 18, 28[27] = 2 Sam 22, 28; 40, 18[17] = 70, 6[5]; 86, 1 y 109, 22).

El tercer paso hacia la *humildad* se dio sólo en pequeñas comunidades. Tampoco en ellas tenía nada que perder el individuo por relativizar el estatus y el rango. Al observar todas las reglas y normas comunes, el individuo salía ganando con la fuerte solidaridad de la comunidad. Por eso, en los textos de Qumrán aparece quizá por primera vez la «humildad», inequívocamente, como virtud social:

> Nadie debe colocarse por debajo de su rango ni elevarse por encima del lugar que le corresponde, sino que todos deben estar en verdadera unión y en humilde bondad, en concordia amorosa y en el pensamiento justo de amar cada uno a su prójimo, en un ideal de santidad y de hijos de una sociedad eterna (1 QS 2, 23-25).

Está claro aquí que la «humildad» («anawah») no significa renuncia al estatus y al rango, sino la afirmación del estatus asignado dentro de una comunidad organizada en estricta jerarquía. Sólo en la visión idealizadora de Filón se convierte esta «humildad» en una virtud recíproca con trasfondo igualitario: «No hay esclavos entre ellos, sino que todos son libres y se sirven unos a otros» (Filón, *Prob* 79). Filón va más allá de la realidad de las comunidades esenias.

El *ethos* cristiano primitivo de la humildad desarrolla de modo consecuente las tres condiciones mencionadas. Se manifiestan, no obstante, dos tendencias distintas. En la tradición sinóptica, marcada por el Jesús terreno, actúa el axioma de cambio de posición junto con la obligación de renuncia al estatus. Se exige, sobre todo, la renuncia al estatus, en contraste crítico con aquellos que poseen estatus y poder. Faltan, en cambio, las exhortaciones a la humildad (ταπεινοφροσύνη) como actitud que marca todo el comportamiento. Las exhortaciones a la «humildad» sólo aparecen destacadas en la literatura epistolar del cristianismo primitivo, en forma de humildad «recíproca», hasta que en época cristiano-primitiva tardía se convierte en la «humildad» unilateral de la «subordinación»: el efecto crítico del axioma de cambio de posición y de las exhortaciones a la renuncia del estatus se difumina.

a) *Renuncia al estatus en la tradición sinóptica*

Encontramos en esta tradición la primera condición para el despliegue de la humildad como virtud social: la interpretación del obrar de Dios a la luz del axioma del cambio de posición, cuyo efecto es un abajamiento y una elevación salvadores. Encontramos esa interpretación, de forma programática, en el Magníficat.

Dios impone su salvación derribando del trono a los poderosos y enalteciendo a los inferiores (Lc 1, 52). Este cambio de posición se manifiesta en el nacimiento del mesías: al nacer de una sencilla mujer del pueblo, una mujer que califica su estatus de «bajeza» (ταπεινότες), ha dado ya el mensaje: con el nuevo soberano se introduce un cambio total. Exaltación y abajamiento son imágenes de esperanza para el gran viraje escatológico que comienza en medio del tiempo. Esta imagen de esperanza va asociada a impulsos críticos. Precisamente Lc/Hch articulan a menudo la crítica a los poderosos: el Satanás que reclama para sí, como soberano del mundo, un estatus divino y la adoración correspondiente, deja transparentar en su figura al imperio romano en el relato de la tentación (Lc 4, 5-8). El rey judío Agripa I, que acepta ser aclamado como «dios», es hundido por Dios, inmediatamente, en la desgracia y la muerte (Hch 12, 20-23). Que Dios derriba del trono a los poderosos, es para Lc experiencia histórica y esperanza al mismo tiempo.

La segunda condición para el desarrollo de la humildad como virtud social se da también en la tradición sinóptica: un ideal de soberano humanitario, uno de cuyos atributos es la autolimitación de la soberanía con la renuncia al estatus. Es el rey humilde que entra en Jerusalén cabalgando sobre un asno (Zac 9, 9 = Mt 21, 5; cf. Jn 12, 15). Es el Hijo soberano de Dios, que podría reinar sobre todos los dioses, pero renuncia a hacerlo para recorrer el camino del abajamiento extremo en la cruz. Como Hijo del hombre, que no ha venido a hacerse servir sino a servir a todos con la entrega de su vida, es ejemplo para sus discípulos (Mc 10, 45) y contraimagen de los soberanos terrenos, que oprimen a sus pueblos y abusan de su poder sobre los hombres (Mc 10, 42)[13]. Por eso, entre los discípulos sólo debe tener autoridad el que está dispuesto a ser servidor y esclavo de todos. La invitación de renunciar al estatus se formula, por tanto, en un contraste deliberado con los soberanos políticos inhumanos. Lc omite esta perícopa en el diálogo con los Zebedeos, pero trae el enunciado decisivo en un lugar más central aún: la última cena. El dominio político de los reyes, que ellos encubren con la ideología de la beneficencia, aparece contrapuesto al servicio humilde en la comunidad (Lc 22, 24-27).

La humildad es así en la tradición sinóptica, inequívocamente, «renuncia al estatus», y esta renuncia va ligada a un impulso crítico contra aquellos que poseen un estatus elevado. En el marco de esta tradición, la humildad no es una virtud de los de baja posición que se insertan en el estatus inferior a través de la subordi-

13. A pesar de la crítica a la conducta de los soberanos paganos, esa crítica evoca un ideal de rey difundido tanto en el judaísmo primitivo como en el paganismo. Cf. O. Wischmeyer, *Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften*, en J. Mehlhausen (ed.), *Recht - Macht - Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998, 355-369.

nación. Al contrario, la humildad es «imitatio» del Soberano universal, que renuncia por cierto a su estatus. La humildad es virtud del poderoso.

b) *Humildad recíproca en la literatura epistolar*

La literatura epistolar inicia un nuevo proceso. Actúan en el proceso el axioma del cambio de posición y la renuncia al estatus; pero se combinan con la tercera condición para la génesis de la humildad como virtud social: el encaje de la humildad en la vida comunitaria. Dentro de las comunidades cristianas, la humildad no es la actitud servil ante los soberanos y los poderosos, sino un comportamiento ante cada ser humano, independientemente de su estatus social. Es «imitatio» de aquel que abandonó su alto estatus en la preexistencia, para llevar a cabo en la tierra, mediante el auto-abajamiento, la salvación de los seres humanos.

Se añade aquí un nuevo elemento respecto a la tradición sinóptica: en las comunidades se exige humildad y renuncia al estatus en reciprocidad. Este elemento de reciprocidad aparece también poco formado, aún, en la tradición judía (cf., no obstante, las mutuas prestaciones de servicio entre los esenios según Filón, *Prob* 79). La exhortación a la reciprocidad fue tomada probablemente del precepto del amor. Porque allí se dice inequívocamente: «Amaos unos a otros»: ἀγαπᾶτε ἀλλήλους (cf. 1 Tes 3, 12; 4, 9; Rom 13, 8; 1 Pe 1, 22; Jn 13, 34; 15, 12; y *passim*). La combinación intrínseca entre amor y humildad viene de Gál 5, 13, donde Pablo exhorta: «¡Que el amor os tenga al servicio de los demás!». La pérdida de estatus (por servicios mutuos, propios de esclavos) se compensa con la ganancia en comunión, y no es en realidad pérdida, porque todos están dispuestos a ella. Los que quieran mantener la «libertad» cristiana recién conquistada, deben estar dispuestos a la «esclavitud» recíproca por amor (Gál 5, 12s).

Encontramos también en otros pasajes de Pablo, y en la tradición influida por él, una combinación de amor, humildad y reciprocidad. Como apenas se ha prestado atención a esto, cito los documentos más importantes:

En Flp 2, 2s Pablo exhorta a la solidaridad. Comienza con una invitación al amor y finaliza con una exhortación a la humildad recíproca: «Cada cual considere humildemente que los otros son superiores». Esta humildad aparece caracterizada como una actitud en la que «nadie mira únicamente por lo suyo, sino también cada uno por lo de los demás» (Flp 2, 4), lo cual es válido también para el amor según 1 Cor 13, 5. El modelo de esta actitud es Cristo mismo. El himno de los filipenses glosa su «renuncia al estatus» y un cambio de posición por abajamiento y exaltación que viene a transformar el mundo entero.

En Rom 12, 9ss se exhorta al amor. Este amor implica la unión de sentimientos, o aspirar a lo mismo «en reciprocidad». Esto se concreta en una exhortación a la humildad: «No penséis en grandezas; poneos al nivel de los sen-

cillos» (Rom 12, 16). Encontramos de nuevo un nexo entre humildad, reciprocidad y amor.

Este nexo establece también Ef 4, 2 en una exhortación a la unidad comunitaria. Les pide vivir «con toda humildad, modestia y paciencia, soportándoos unos a otros por amor». La humildad es también aquí un comportamiento en reciprocidad. Y como en otros pasajes, esa disposición mutua a reconocer al otro como superior reduce los conflictos en la comunidad. Es la condición para la unidad.

Pablo combina estas exhortaciones comunitarias a la humildad recíproca con un uso crítico del axioma de cambio de posición. No exhorta a la «humildad» para forzar unilateralmente el respeto a las autoridades comunitarias. Al contrario, él, con toda su autoridad apostólica, se subordina expresamente a la comunidad. Los apóstoles se deben a la comunidad, y esta se debe a Cristo (1 Cor 3, 21-23). Pablo puede formular irónicamente esta subordinación: él es tonto, débil y despreciado; la comunidad es sabia, fuerte e ilustre (1 Cor 4, 10); pero en esta ironía late una convicción profunda de Pablo. De otro modo no confesaría a los corintios que llevaba la muerte de Jesús en su vida para que la vida de Jesús les fuera revelada (2 Cor 4, 11); él se abaja para que ellos sean enaltecidos (2 Cor 11, 7). Pablo une, pues, el *ethos* de la «humildad» en reciprocidad con una visión crítica de las autoridades comunitarias. Aunque ciertamente falta en él –en contraste con los evangelios– una crítica a las autoridades «mundanas». Observamos una tensión entre el orden del amor en la comunidad (Rom 12, 9-21; 13, 8ss) y el orden jurídico del Estado (Rom 13, 1-7); pero no emana de ahí –a diferencia de los sinópticos– una crítica a los jefes políticos. Pablo exhorta más bien a someterse a ellos ¡como parte de un orden que promueve el bien y castiga el mal!

Como hemos visto en el análisis del precepto del amor, encontramos también en el evangelio de Juan una estrecha conexión de amor recíproco y comportamiento servicial en reciprocidad. Pero este comportamiento «humilde» no aparece descrito (¿intencionadamente?) con el vocabulario de la «humildad». El evangelio de Juan no emplea palabras del radical ταπεινός. Invita a los discípulos de Jesús a no considerarse (ya) como esclavos sino como amigos. En esa tesitura queda lejos la utilización de la humildad para estabilizar el poder.

Esta posibilidad se perfila ya en el Nuevo Testamento. 1 Pe 5, 5 exhorta a la humildad recíproca; pero no ofrece un nexo contextual directo con el amor, y pide la subordinación a los dirigentes de la comunidad: «Por eso vosotros, jóvenes, poneos a disposición de las personas de edad. Y revestíos todos de humildad, porque Dios se enfrenta a los arrogantes y concede gracia a los humildes». Los dirigentes aparecen aquí incluidos en la exhortación a la humildad; pero humildad significa también subordinarse a ellos. La Carta primera de Clemente va más lejos aún; la humildad no se da ya aquí en reciprocidad, sino que es un acatamien-

to unilateral a las autoridades intracomunitarias. La carta invita a suplicar por los rebeldes de Corinto, para que se les conceda modestia y humildad, a fin de que se sometan, no a nosotros, sino a la voluntad de Dios» (1 Clem 56, 1). La humildad recíproca acaba siendo docilidad unilateral[14].

La investigación del segundo valor fundamental, la humildad, ha mostrado así que ese valor va asociado estrechamente al primero, que es el «amor». La tradición sinóptica contiene enunciados sobre ambos valores, aún yuxtapuestos en relativa desconexión: la humildad mutua es concebida como expresión del amor mutuo; la tradición sinóptica combina ahora la humildad y la renuncia al estatus con un impulso de crítica a los poderosos. Pablo no muestra esta postura crítica ante las autoridades de fuera de la comunidad; pero sí la muestra, incluso con énfasis y con su propio ejemplo, en relación a la autoridad intracomunitaria. Esto se modifica posteriormente. En 1 Clem, la humildad ha pasado a ser subordinación a las autoridades de la comunidad.

3. *El «mito» cristiano primitivo y los dos valores fundamentales del cristianismo primitivo*

Habíamos partido, al comienzo del capítulo, de la premisa según la cual el *ethos* de una comunión religiosa se corresponde con el mito y lo interpreta. La modelación del mito cristiano primitivo viene determinada por los dos valores fundamentales del cristianismo primitivo. El destino del Hijo de Dios y Revelador es expresión del amor de Dios a los humanos. Este amor de Dios es ampliado hasta el extremo: pasa a ser amor a los enemigos y a los pecadores. Alcanza precisamente al que vive en conflicto con Dios (Rom 5, 6ss). Lo mismo hay que decir del segundo valor fundamental, la humildad: el camino del Hijo de Dios hacia el mundo es expresión de la máxima renuncia imaginable al estatus. El Preexistente era igual a Dios, pero renunció a ese estatus, se hizo hombre y adoptó la figura de esclavo. Y también aquí se lleva la renuncia al estatus hasta el extremo: el martirio voluntario, se abajó hasta la muerte en cruz. Fue ajusticiado como eran ajusticiados los delincuentes, esclavos y rebeldes (Flp 2, 6ss). Es indiferente para nuestro planteamiento que el mito cristiano primitivo generase el *ethos* correspondiente o que el *ethos* cristiano primitivo generase el mito correspondiente. Lo cierto es que ambos se refuerzan mutuamente. El lenguaje narrativo del mito encuentra su correspondencia en el lenguaje pragmático del *ethos*.

14. Cf. K. Wengst, *Demut - Solidarität der Gedemütigten*, München 1987, 97ss.

Ahora bien, hemos visto que el mito cristiano primitivo es en realidad una unidad compuesta de mito e historia en una narración religiosa peculiar. En su configuración se combinan tendencias a la historización del mito y tendencias a la mitificación de la historia, contrapuestas entre sí. En correspondencia con esto, encontramos también en el *ethos* cristiano primitivo una tensión inmanente: la tensión entre la radicalización de la exigencia y la radicalización de la gracia.

Las exigencias del amor y de la humildad se radicalizan de un modo que excede las posibilidades humanas. Esto ocurre, especialmente, cuando junto a la exigencia del amor al enemigo, al extranjero y al pecador aparece la ruptura con los familiares más próximos. Esta crítica a la familia conduce a la ascesis. Lo mismo pasa cuando la exigida renuncia al estatus se lleva hasta el extremo del martirio. El mártir criminalizado tiene el estatus ínfimo en la sociedad. La ascesis y el martirio son demasiada exigencia para la mayoría. Pero a tales exigencias radicales se contraponen en los textos cristianos primitivos los enunciados sobre una gracia de Dios mucho más radical, y también sobre la exigencia radical de una disposición al perdón. Señalemos, por último, que esta tensión es social y psíquicamente necesaria; pero la unidad intrínseca que late detrás de esta tensión sólo resulta posible mediante la narración fundamental del cristianismo primitivo: esa unidad se inscribe en el sistema semiótico de la fe cristiana primitiva.

1. En perspectiva sociológica, un grupo con normas extremadas necesita activar unas tendencias de aceptación social, para que las normas extremadas no dividan al grupo –aunque sólo sea en el rango: miembros auténticos y miembros de segundo orden–. Por eso no es casual que en el centro del sermón de la montaña figure el padrenuestro, con la petición de perdón, como prototipo de exigencias radicalizadas, y que sólo esta petición de perdón sea asumida expresamente en el contexto siguiente. La persona sólo puede vivir con unas exigencias irrealizables si está segura del perdón a pesar de su incumplimiento de las normas... y acepta a su vez a aquellos que fracasan ante las normas radicalizadas: el perdón de Dios obliga al perdón recíproco, según el sermón de la montaña (Mt 6, 14).

2. En perspectiva psicológica, hay igualmente una transacción casi necesaria entre exigencia radical y aceptación radical. Si todas las exigencias se extreman hasta el punto de no ser observables, todas las personas quedan pendientes de la gracia... y nadie tiene derecho a criticar a sus semejantes en línea moralizadora: nadie es, en principio, mejor que los demás. Si además, con la premisa de que las acciones éticas de los seres humanos tienen consecuencias en el acontecer natural, se teme que los pecados de los humanos lleven a una catástrofe cósmica... y esta no se produce, cada momento de un mundo que sigue existiendo nos podrá parecer la señal de la gracia de Dios. ¡En lugar de fulminar al mundo y a los pecadores con el merecido castigo, Dios da una oportu-

nidad a todos inmerecidamente, haciendo salir el sol, como de costumbre, sobre buenos y malos!

3. Sin embargo, la transacción entre normas extremadas y aceptación social sólo es sociológica y psicológicamente eficaz si está fundada objetivamente en el sistema religioso. Los dos valores fundamentales del cristianismo primitivo, el amor y la renuncia al estatus, no sólo encajan como exigencias en la acción de las personas. Aparecen también en la narración cristiano-primitiva fundamental de la acción de Dios: Dios mismo realiza el amor (sin intervención humana) amando a sus enemigos, los pecadores. Realiza la humildad acercándose a los humanos en su finitud y renunciando al estatus divino. Para la persona que ha interiorizado el amor y la humildad y, a la luz de estos valores fundamentales, vive también el encuentro con Dios, el propio fracaso en estos valores queda anulado gracias a la confianza en su realización por obra de Dios. La combinación singular de mito e historia desempeña aquí un papel importante. En efecto, sólo si el Dios preexistente (del que sólo cabe hablar en forma mítica) entra en la historia real (de la que hay que hablar históricamente), se acerca realmente al ser humano, pecador y finito. Hay una analogía entre el descenso de Dios en el mito cristiano primitivo y la aceptación del ser humano en el *ethos* cristiano primitivo –igual que entre el trascender de la historia por el mito y el trascender de las posibilidades de la conducta humana por unas exigencias radicalizadas–. Por ser el presente histórico la transición a una «realidad totalmente otra», representable sólo míticamente, se pueden formular en él las exigencias radicales del cristianismo primitivo. El *ethos* cristiano primitivo es, por eso, una «ética interina»[15], ética de una situación escatológica, de un estado de excepción; lo que ocurre es que toda la historia, y no sólo su fase final, ha pasado a ser un ínterin. Se produce así una unión orgánica de mito y *ethos*: la radicalización de la gracia se funda en la historización del mito, y la aceptación del hombre se funda en el descenso de la realidad divina a la historia. El mito de la encarnación de la divinidad en la historia fundamenta la aceptación sin reservas del hombre en su finitud. El trascender de la historia en el mito fundamenta, a su vez, el trascender de las posibilidades humanas en el *ethos* radical. El despuntar del nuevo mundo pone un aura mítica en torno a la conducta del hombre nuevo. El mito escatológico baña en luz la vida de los renacidos con el amanecer de la eternidad. Esta unidad de mito y *ethos* nos ocupará también en el segundo capítulo sobre el *ethos* cristiano primitivo.

15. A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 411, 423, 628 y *passim*, ha calificado la ética de Jesús como ética interina, ética de estado de excepción en el breve lapso de tiempo hasta el fin del mundo.

La actitud ante el poder y ante la posesión en el cristianismo primitivo: exigencias éticas a la luz de los dos valores fundamentales (I)

¿Cómo se pueden conocer los valores fundamentales de un *ethos*? A veces son destacados como tales por los propios representantes del *ethos*. Este es el caso del amor al prójimo en el cristianismo primitivo. Figura en la cúspide de todos los mandamientos, junto con el precepto de amar a Dios (Mt 22, 34ss par). Sin embargo, para la humildad y la renuncia al estatus no podemos señalar un rasgo análogo como valor fundamental. Por eso tenemos que adoptar aquí otros criterios: los valores fundamentales van asociados a las convicciones centrales de un grupo. La renuncia al estatus estructura la cristología; el abajamiento y la exaltación vienen a ser su marco (Flp 2, 6ss). Y la idea de amor encuentra asimismo su expresión en ella: el envío del Hijo al mundo y su entrega son expresión de amor (Jn 3, 16s). En tercer lugar, cabe señalar un criterio formal: los valores fundamentales aparecen constantemente en la mayor parte de los textos de una comunidad. Amor y renuncia al estatus son temas importantes en casi todos los textos cristianos primitivos, especialmente en la literatura sinóptica, paulina y joánica. Pero hay quizá un último criterio decisivo: los valores fundamentales se acreditan como *fundamentales* por el sello que imprimen a otros valores y normas. Influyen como meta-valores y meta-normas en otros principios éticos. Esta es la tesis del presente capítulo.

Hemos visto que, en el cristianismo primitivo, el amor al prójimo rebasa las fronteras entre grupo interno y grupo externo en la dimensión horizontal de las relaciones sociales. La humildad rebasa los límites entre arriba y abajo, entre los superiores y los inferiores, en la dimensión vertical. Ahora bien, este doble traspaso de fronteras es demostrable, a mi juicio, en la totalidad del *ethos* cristiano primitivo, aunque no se trate directamente de amor ni de humildad.

El *ethos* cristiano primitivo consiste, primero, en que unos valores y normas que hasta ahora iban asociados a un *ethos* especial, al pueblo elegido por Dios, aparecen universalizados: son accesibles a otros (en correspondencia con

las expectativas y esperanzas judías). Se universalizan así elección y promesa, ley y sabiduría, filiación abrahánica y herencia. Cuando el Jesús exaltado dice al final del evangelio de Mateo «Id y haced discípulos de todas las naciones... y enseñadles a guardar todo lo que os he mandado» (Mt 28, 19s), estamos ante el encargo de hacer accesible a todos los pueblos el *ethos* judío, en la interpretación de Jesús. Este proceso de universalización de los valores y normas judíos va asociado a un «reflujo», a una parcial aculturación en valores y normas paganos (cf. Flp 4, 8). Se produce así un intercambio entre el judaísmo y el mundo pagano.

Suele prestarse menos atención al segundo proceso. El *ethos* cristiano primitivo consiste muchas veces en que los valores y normas del estamento superior se hacen accesibles a todos. ¡Cabe hablar de una «democratización» del *ethos* aristocrático antiguo! Este proceso de arriba a abajo choca también aquí con un reflujo o contracorriente: se da igualmente una «aristocratización» de la mentalidad popular. Un *ethos* anclado en las capas sociales inferiores se formula de suerte que es vivido con una conciencia aristocrática. Precisamente los dos valores fundamentales del cristianismo primitivo son ejemplo de ello: el amor al prójimo tiene su base en el *ethos* de vecindad, no en el *ethos* de dominación. La humildad procede también de la mentalidad de la gente de baja posición. Pero ambos valores son formulados en el cristianismo primitivo de forma que pasan a ser la señal de unas personas que han recibido de Dios un estatus elevado: amor a los enemigos por parte de alguien que se siente soberano, y renuncia al estatus por parte de alguien que se siente superior; ambas cosas, con apoyo en ideales de dominadores.

Mostraré a continuación este intercambio entre valores de la clase alta y la clase baja que se da en cuatro ámbitos del cristianismo primitivo: en la actitud ante el poder y ante la posesión como los dos valores materiales básicos, y en la actitud ante la sabiduría y la santidad como los valores espirituales básicos de aquella sociedad. Tales modificaciones del *ethos* no se producen en el vacío. Ponen de manifiesto una dinámica social. Ya la selección y distribución de esos bienes y valores se puede explicar por razones sociológicas y socio-históricas.

La historia se puede considerar como una lucha por el reparto de las posibilidades vitales, en la que andan siempre en juego estos cuatro valores: el reparto del dominio y de la posesión, por un lado; el reparto de la educación y de la potestad normativa, por el otro. Esta lucha de reparto se lleva a cabo con un poder «coercitivo» y «económico», de un lado, y con un poder «persuasivo» y «normativo», de otro[1]. El conflicto aparece en esta perspectiva como un estado

1. A. Etzioni, *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*, London 1968. Etzioni no distingue entre poder persuasivo y poder normativo; pero hay una diferencia, a mi juicio,

normal; requiere una explicación el hecho de que, a pesar de esta estructura conflictiva, se dé constantemente la cooperación y el consenso. Sólo es posible explicarlo, en la mayoría de los casos, dentro de una «teoría del conflicto» en la sociedad[2]: los grupos y clases más fuertes imponen la cooperación y el consenso a los más débiles. Emplean también para ello, como arma ideológica, el poder normativo de la religión y el poder persuasivo de las personas cultas. Pero encontramos lo mismo en la otra parte: grupos y clases oprimidos se rebelan una y otra vez contra los dominadores y contra el «sistema dominante» manipulado por ellos... y emplean también ellos las armas legitimadoras de la religión y la educación. La lucha de reparto va siempre acompañada de una lucha de legitimación.

Cabe interpretar, no obstante, la historia y la sociedad de modo diferente, sin negar esos conflictos: a la luz de una teoría de la integración. En esta perspectiva, la cooperación y el consenso aparecen como el fenómeno normal. Lo que requiere explicación es cómo, a pesar de las ventajas de la cooperación y el consenso, se producen reiteradamente conflictos que hacen saltar todas las posibilidades de entendimiento. La historia no es tanto, en esta interpretación, una lucha de reparto, sino la construcción de un orden de convivencia humana que es preciso defender siempre contra el caos de las crisis y desastres sociales. Por eso no se enfrentan aquí sólo grupos y clases, sino el conjunto de individuos que interiorizan el orden social o se evaden de él. Desde esta perspectiva, la validez del poder normativo y del consenso fundamental basado en él es tan elemental, que sólo la ambición política o económica extremas puede hacer estallar ese orden.

No se trata aquí de conjugar ambos enfoques de teoría social en una teoría más global. No es necesario ni conveniente. Parece, en efecto, que la propia realidad social ofrece esa contradicción que se refleja en ambas teorías opuestas. Se puede observar esto, sobre todo, en aquellas sociedades donde el conflicto y la integración se han institucionalizado de modo diferente: como dualidad de sistema político y sistema religioso, de rey y sacerdote, de estado e iglesia. El sistema político se ocupa así de limitar y resolver conflictos mediante la violencia; y el sistema religioso, de mantener el orden fundamental y la fe en él[3].

entre intentar convencer con buenos argumentos y con malos argumentos, con la retórica o con un poder normativo que incluye la amenaza de la pérdida de respeto y honor. Ambas cosas se interfieren, pero distinguimos las dos muy claramente: con alguien que maltrata a su madre no argumentamos; lo exponemos a nuestro desprecio.

2. Cf., como ejemplo de una teoría del conflicto en la sociedad, L. A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied-Berlin 1972 = *The Function of social Conflict*, New York 1964; como ejemplo de una teoría de la integración, cf. T. Parsons, *Beiträge zur soziologischen Theorie*, Neuwied 1964.

3. Cf., para lo que sigue, G. Theissen, *The Ambivalence of Power in Early Christianity*, en C. L. Rigby (ed.), *Power, Powerlessness and the Divine. New Inquiries in Bible and Theology*, Atlan-

En el judaísmo antiguo podemos observar esta tendencia a la diferenciación entre poder y religión. El sistema político estaba dominado por los romanos y sus príncipes clientes; repartía poder y posesión. Y el sistema religioso tenía su centro en el templo y el sacerdocio; repartía santidad y profanidad, pureza e impureza, pecado y salvación. Ambos extremos se interferían, obviamente; pero los «letrados», representantes de la sabiduría, se inscribían generalmente, dentro del judaísmo, en el sistema religioso. Las tensiones entre ambos sistemas no se manifestaban sólo en diversas instituciones. Aparecen también en los sueños escatológicos: existía la expectativa de un mesías rey que asumiera también funciones de santidad (SalSal 17); pero encontramos en los escritos de Qumrán la expectativa de una diarquía de mesías regio y sacerdotal, donde el segundo calificativo tiene la precedencia. En lo que respecta al cristianismo primitivo, lo característico es que el Jesús sinóptico entra en conflicto con ambos sistemas: su gesto de rey mesiánico que entra humilde en la capital como contraimagen de los soberanos de la época, indica un conflicto con el sistema político. Los representantes de ese sistema lo ajustician por «rey de los judíos». Pero su purificación del templo es un acto simbólico paralelo, que pone de manifiesto un conflicto con el sistema religioso: el templo no debe albergar actividades profanas. El reparto de lo puro y lo impuro queda así cuestionado. ¡No es casualidad que Jesús fuera acusado ante las autoridades religiosas por su profecía contra el templo!

Por eso, analizaremos primero la actitud del cristianismo primitivo ante el poder y la posesión –los bienes materiales decisivos que desatan la lucha de reparto–, y después su actitud ante la sabiduría y la santidad (sacerdotal) –los bienes inmateriales decisivos para mantener y legitimar el orden social–. En cada uno de estos ámbitos hay que señalar los vaivenes que se producen en la transferencia de valores y normas. Comprobaremos una peculiar conexión entre los valores de la clase alta y los de la clase baja; pero comprobaremos a la vez una apertura a los «paganos», un trascender los límites de lo puro y lo impuro, lo sagrado y lo profano... y, con ello, un intercambio más allá de fronteras y culturas. El cristianismo primitivo lleva adelante ambos procesos, que están profundamente enraizados en el judaísmo: en este, los acontecimientos históricos habían hecho que la clase superior y la inferior tuvieran que unirse y aliarse y, desde la penetración del helenismo en Oriente, el judaísmo mantuvo un vivo intercambio con la cultura pagana. El cristianismo primitivo es básicamente, en su *ethos* característico, un producto de la historia judía.

ta 1997, 21-36. Señalemos, una vez más, que la separación de estado e iglesia, de sistema político y sistema religioso, es un proceso que sólo caracteriza a la historia europea. El comienzo de este proceso está en el judaísmo antiguo y en el cristianismo primitivo.

1. *Cambio de valores en relación con el poder y la dominación*

La dominación política se ha rodeado siempre de esplendor religioso[4]. Muchos soberanos del antiguo oriente se consideraron «hijos de dios», y las ciudades griegas honraban en forma de culto la extraordinaria «munificencia» de los soberanos. En especial, la aparición de los imperios universales impulsó el culto al soberano: el imperialismo de Alejandro Magno fue legitimado (al menos después de su muerte) con el culto al soberano, al igual que el imperialismo de los emperadores romanos, que se hacían adorar como seres divinos en las provincias ya en vida, y también en Roma después de la muerte. También en Israel se legitimaron los reyes como «hijos de dios»; pero esa transfiguración religiosa del poder encontró un límite con el desplome de la monarquía, que derivó en la simple esperanza de que Dios instituyera un futuro rey: el mesías. Tal esperanza se mantuvo viva precisamente ante la invasión de imperios extranjeros. Así consta en SalSal 17, como reacción contra los romanos. El mesías davídico esperado ofrece en este texto tres rasgos:

a) Es un soberano carismático de las doce tribus y hace realidad entre ellas la teocracia pura: la *basileia* de Dios.
b) Implanta la *paz* en el país y renuncia a la violencia militar.
c) Antes, ha expulsado del país y vencido (¡con el poder de su boca!) a los *enemigos*.

La tradición de Jesús y las tradiciones posteriores del cristianismo primitivo asumen y transforman expectativas similares en torno a un soberano. Es característico que los tres elementos mencionados –poder teocrático, paz, victoria sobre los enemigos– no sólo vengan referidos ahora al único soberano, sino también a los seguidores de Jesús, gente humilde del pueblo.

a) En el centro de la predicación de Jesús está el reinado, la *basileia* de Dios. Se suele concebir este reinado como si las personas siguieran siendo súbditos, sólo que ahora bajo un rey más humano que los soberanos corruptos; pero hay muchos indicios de que Jesús quería asignar a sus seguidores un papel superior en la *basileia*: la participación en el poder, una *symbasileia*. Les promete: «Dichosos

4. Cf. Ch. Elsas, art. «Herrscherkult», en HRWG III, 1993, 115-122. No hay que concebir el culto al soberano con un ingenuo traspaso de la frontera entre el ser humano y la divinidad. 1) En Grecia, los inicios del culto al soberano no se refieren a la persona, sino a sus obras en favor de una ciudad, de las que depende la existencia de esta. 2) La adoración de soberanos iba dirigida, en muchos casos, a personajes fallecidos que habían entrado en el mundo de los dioses. Así en el antiguo imperio de Egipto, en China, en la misma Roma (cf. Elsas, 116-119). 3) La adoración va dirigida a los soberanos a través de un representante del poder diferente de él, que en el nuevo imperio de Egipto era su «viva imagen en la tierra»; o a su imagen a través de la diosa Roma. Cf. también A. Wlosok (ed.), *Römischer Kaiserkult* (WdF 372), Darmstadt 1978.

los pobres, porque de ellos es la *basileia* de Dios» (Mt 5, 3). El paralelismo de esta bienaventuranza con la promesa a los que lloran y tienen hambre es decisivo para su comprensión: si los que lloran serán consolados y los hambrientos saciados, la primera bienaventuranza irá encaminada igualmente a la superación de ese déficit que se llama «pobreza». Pero el texto no promete la riqueza, sino la *basileia* de Dios. ¿Por qué? La pobreza va asociada siempre a la opresión por parte de los más poderosos. En la tradición del lenguaje bíblico, la pobreza es algo más que pobreza económica. Es impotencia política. Por eso, la posesión del poder es el contrapunto positivo. Debemos entender la bienaventuranza en correspondencia con esto: ¡el poder será de los pobres, oprimidos ahora por los poderosos! De ahí que los discípulos no sean «súbditos», sino «hijos del rey», libres del impuesto especial (Mt 17, 24ss). De ahí que Jesús pueda asociarlos a los reyes: a pesar de su situación, ellos son más dignos que el rey Salomón (Mt 6, 29; 12, 42). De ahí la promesa especial a los Doce: juzgarán a las tribus de Israel (Mt 19, 28 par). Tal es, según SalSal 17, 26, la misión del mesías rey. Esa misión es transferida aquí a un colectivo mesiánico. La espera tradicional del mesías se transforma en un mesianismo de grupo[5]. Esta idea de *symbasileia* de los cristianos perdura mucho tiempo: Pablo conoce la promesa de que los cristianos «reinarán» con Cristo en la vida (Rom 5, 17). Juzgarán a los ángeles (1 Cor 6, 3), han obtenido ya ahora el reinado (1 Cor 4, 8). Poseen un alto rango como ciudadanos del *politeuma* celestial (Flp 3, 21). Son libres (Gál 4, 26). Todos los cristianos gozan de un carisma como miembros del cuerpo de Cristo. Un discípulo de Pablo ve en ellos, ya en el presente, a co-reinantes con Cristo. La Carta a los efesios combina imágenes republicanas con esta metafórica de la entronización monárquica: han pasado a ser conciudadanos de Cristo, ellos que antes eran extranjeros y sin derechos de ciudadanía, ciudadanos de segunda (cf. Ef 2, 6.19). La *symbasileia* es presente y futuro –un futuro dependiente del pasado: «si perseveramos, reinaremos con (él)» (2 Tim 2, 12), y sobre todo en el Apocalipsis, donde se promete al vencedor el trono del mesías (Ap 2, 26ss; 3, 21; 20, 6).

b) Es tarea del soberano instaurar la *paz*. Los buenos soberanos son encomiados como pacificadores, ya sean soberanos históricos, como Simón, el príncipe de los asmoneos (1 Mac 14, 4ss), y el joven Herodes (Jos., *Ant* 14, 160; cf. 15, 348), o el esperado mesías, descendiente de David, de SalSal 17. Jesús promete asimismo a los discípulos esta función de gobierno: «Dichosos los que crean la paz, porque se-

5. He desarrollado esta idea en G. Theissen, *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*: JBTh 7 (1992) 101-123. La observación de que el co-reinado de los discípulos prolonga la idea tradicional de la participación de los justos en el juicio, no constituye ninguna objeción: lo decisivo es que se trata de participación en el reinado del mesías, como expresa claramente Ap 2, 26s y 20, 6.

rán llamados hijos de Dios» (Mt 5, 9). La combinación del título «hijo de Dios» con una función clásica del soberano evoca también en esta bienaventuranza el poder regio. Los cristianos pasan a desempeñar el rol de los soberanos que, a título de «hijos de Dios» (o, más atenuado, «divi filii»), fundan la paz[6]. La Carta a los efesios transfiere esta instauración de paz a judíos y cristianos. La «paz» queda desnacionalizada. Incluye a los enemigos. Cristo, fundador de paz y reconciliador, es incompatible con la imagen del emperador. Pero los cristianos adquieren un papel importante en este «proceso de paz», no sólo como co-reinantes sino como combatientes: luchan en la «militia Christi» contra los malos poderes numinosos que habían dividido a paganos y judíos; y todo esto, «por el evangelio de la paz» (Ef 6, 15).

c) El ideal de soberano implica obviamente la victoria sobre los *enemigos*. Las expectativas en torno al mesías ofrecen aquí una cierta ambivalencia. Por un lado, debe imponerse contra los paganos y expulsarlos (SalSal 17, 21ss); por otro, debe atraerlos desde todos los puntos cardinales, para que afluyan a Sión en la gran peregrinación de los pueblos (SalSal 17, 31). Este rasgo humano del rey mesiánico aparece desarrollado en el cristianismo primitivo: los paganos esperan al mesías (cf. Mt 12, 21 = Is 42, 4; Rom 15, 12 = Is 11, 10). Una variante humanitaria del ideal antiguo de soberano incluye también el amor a los enemigos:

> Alguien alabó la sentencia atribuida a Cleomenes, quien preguntado por el comportamiento que debe tener un buen rey, había dicho: «Hacer el bien a los amigos y el mal a los enemigos». Entonces contestó él: «¡Cuánto mejor es hacer el bien a los amigos y convertir a los enemigos en amigos!» (Plut., *Mor* 218 A).

Cuando el cristianismo primitivo radicaliza el amor al prójimo en amor a los enemigos, el punto de partida es el ideal del amor al prójimo, propio de la clase baja. Es significativo que los dos judíos, Josefo y Filón, pertenecientes a la clase alta, nunca hablen de «amor al prójimo». ¡Prefieren el concepto aristocrático de filantropía! Filantropía es, en la antigüedad, un ideal de gobierno. El cristianismo primitivo mantiene, en cambio, el *ethos* de amor al prójimo del pueblo judío, y lo combina con un *ethos* de gobierno aristocrático. En efecto, si el amor al prójimo pasa a ser amor a los enemigos, ello se corresponde con el principio, propio de los soberanos humanitarios, de comportarse con magnanimidad con los enemigos[7]. En el sermón de la montaña, el amor a los enemigos

6. Cf. ya H. Windisch, *Friedensbringer-Gottessöhne. Eine Religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung*: ZNW 24 (1925) 240-260; G. Theissen, *Pax Romana et Pax Christi. Le christianisme primitif et l'idée de la paix*: RThP 124 (1992) 61-84.

7. Así, con acierto, L. Schottroff, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition, Mt 5, 38-48 / Lc 6, 27-36*, en G. Strecker (ed.), *Jesus in Historie und Theologie*, FS H. Conzelmann, Tübingen 1975, 197-221. Sobre el ideal de «clementia» en el soberano antiguo, cf. T. Adam, *Clementia Principis* (KiHiSt 11), Stuttgart 1970.

significa que todos los cristianos deben practicar la «clementia Caesaris» y la «benignidad» del rey, no desde la posición de superioridad externa, sino de los perseguidos y difamados. Precisamente así llegarán a ser «hijos de Dios» y tendrán, por tanto, una dignidad regia. Aquí se democratiza un ideal de gobierno que también era conocido en el judaísmo: la carta de Aristeas lo defiende (cf. *Arist* 188.207.254), y de Agripa I se dice que consideraba la «benignidad» más propia de un rey que la ira (Jos., *Ant* 19, 334). ¡El amor a los enemigos en el cristianismo primitivo es, así, un buen ejemplo de intercambio de valores entre la clase alta y la clase baja!

Esta transferencia descendente de valores de la clase alta, por cesión de poder al pueblo llano, va ligada a una «transferencia ascendente» de valores de la clase baja, a una aristocratización del espíritu de conciliación y del amor de vecindad. No se pueden separar ambos extremos. Y sin embargo, no se forma aquí un *ethos* armónico de equilibrio entre clase inferior y clase superior. Encontramos una clara crítica a los poderosos, crítica cuya dureza delata una perspectiva desde abajo, aunque los argumentos que se esgrimen contra ellos proceden a menudo de la clase alta: el poder debe transformar su naturaleza y basarse en la renuncia al estatus. El que quiera ser primero debe estar dispuesto a hacerse el servidor y esclavo de todos, y esto, en contraste expreso con el poder político (Mc 10, 42-44). Se espera que los poderosos sean derribados de sus tronos (Lc 1, 52). Y cuando no son atacados abiertamente, son criticados de modo encubierto en imágenes míticas –con especial claridad en Ap 12 y 13, donde detrás del dominio satánico de las fieras está inequívocamente el imperio romano–. Esta agresividad latente contra los poderosos tiene que ser refrenada por un compromiso igualmente decidido de lealtad al Estado (Rom 13, 1-7). De ahí que encontremos como contrapeso, sobre todo en la literatura epistolar, un *ethos* mucho más moderado. Pero la actitud crítica más radical está presente, y demuestra que en el cristianismo primitivo los valores de la clase alta no fueron imitados con talante admirativo, sino apropiados con talante revolucionario: fueron arrebatados a una clase dominante repudiada, para ser practicados de otra manera por gente ordinaria.

Hay que subrayar, a la vez, que el *ethos* cristiano primitivo no se encuentra sólo en procesos de intercambio entre clase alta y clase baja, sino también en el traspaso de fronteras étnicas. El cambio de las ideas sobre poder, paz y enemigos no favorece sólo al propio grupo nacional. Al contrario, en el *ethos* cristiano primitivo se produce una desnacionalización. La *basileia* de Dios se abre ampliamente a los paganos, que afluyen desde todos los puntos cardinales (quizá junto con los judíos de la diáspora) (Mt 8, 11). La *basileia* de Dios no se impone contra enemigos nacionales, sino contra enemigos míticos: Satanás y los demonios (Mt 12,

28). Lo mismo vale para la «paz». Paz es, en la Carta a los efesios, reconciliación entre judíos y paganos. Cristo, el gran pacificador, crea lo que los emperadores romanos no podían ofrecer: fracasaron en la integración del pueblo judío. Cierto que se produjo una suerte de integración cultual forzosa después de la primera guerra judía, cuando se financió la construcción del templo de Júpiter Capitolino en Roma con el impuesto del templo... pero faltó la reconciliación interna. El Cristo de la Carta a los efesios, en cambio, disuelve la enemistad entre judíos y paganos, y lleva a unos y otros a un solo culto: Cristo reconcilia aquí a los cercanos y a los lejanos (Ef 2, 17; cf. Is 57, 19). Una fórmula similar aparece en Hechos: la acogida de Cornelio, centurión romano, en la comunidad cristiana es la realización del mensaje de paz a los cercanos y a los lejanos de Is 57, 19 (Hch 10, 36). En el amor a los enemigos, por último, es evidente el traspaso de las fronteras nacionales: los enemigos aparecen descritos como perseguidores y difamadores, por lo que ese nombre incluye también a los enemigos nacionales y a los políticamente poderosos.

Una breve ojeada, para finalizar, a la vertiente psicológica de este nuevo tratamiento del poder y el dominio. El *ethos* antiguo del poder implica el control de la ira. El que no puede dominarse a sí mismo tampoco puede dominar a otros. Ese autodominio es necesario, sobre todo, cuando los dominadores pueden dar libre curso a su emotividad sin sufrir un daño inmediato, aunque a la larga desestabilicen su dominio. De ahí que no sea el control de la sexualidad el gran tema de la ética de la clase alta en el mundo antiguo, sino el control de la ira: la autolimitación del dominio sobre otros. Esta exigencia de control de la ira aparece radicalizada en el cristianismo primitivo. La primera antítesis del sermón de la montaña presenta la estrecha relación existente entre el matar y la ira. Pero el poder de matar es una posibilidad que tienen, sobre todo, los poderosos. Todo el que mata se hace señor de la vida de otros. La clave para la solución ética de esta inquietante posibilidad está en el interior del hombre: en el control de la ira. El *ethos* aristocrático del control de la ira se transforma ahora, en la primera antítesis del sermón de la montaña, en un *ethos* de fraternidad:

> Habéis oído que se dijo a los antepasados: «No matarás»; y aquel que mate será reo ante el tribunal. Pues yo os digo: todo aquel que se encolerice contra su *hermano*, será reo ante el tribunal; pero el que llame a su *hermano* bribón, será reo ante el sanedrín; y el que lo llame chiflado, será reo del fuego infernal (Mt 5, 21-22).

El autocontrol de la ira no está aquí al servicio del gobierno o dominio de otros, sino al servicio de la reconciliación con ellos. ¡Debe facilitar la convivencia en una comunidad fraterna!

La renuncia al afán de dominar a los demás va más lejos aún. Descubrimos en el sermón de la montaña, no sólo la invitación a refrenar la agresividad hacia los otros, sino también a soportar su agresividad. En la quinta antítesis se formula esta exhortación paradójica: no hay que resistirse al mal; «si uno te abofetea en la mejilla derecha, vuélvele también la otra» (Mt 5, 39). Es una invitación clásica a la auto-estigmatización, es decir, a abrazar abierta y libremente una posición inferior que atrae y soporta la agresión de los demás. De ese modo, el otro no quedará reforzado en su obrar, sino que se sentirá inseguro. En favor de esta interpretación, que ve en la paradójica renuncia a la resistencia una llamada al cambio de conducta del otro, hablan los muchos ejemplos de conducta auto-estigmatizante que hay en el cristianismo primitivo, precisamente con este fin; y en favor de esta interpretación habla, sobre todo, el papel central de la auto-estigmatización en la cristología: ¡el Hijo de Dios asume voluntariamente el papel de crucificado –un papel vil ante la moral social– para ganarse a los «enemigos» de Dios! Quiere cambiarlos, exponiéndose indefenso a la maldad y la violencia humanas.

2. *Cambio de valores en relación con la posesión y la riqueza*

En el cristianismo primitivo, gentes ordinarias asumieron también valores aristocráticos en la actitud ante la posesión y la riqueza, y los fundieron así con sus propios valores. Como modelo del *ethos* cristiano primitivo, conviene conocer esa «mentalidad de benefactor» que era corriente en la clase alta y en los reyes. La encontramos en el antiguo oriente, donde reyes y funcionarios exhibían una actitud caritativa hacia los pobres y los débiles. Muchos funcionarios egipcios presumían en sus lápidas conmemorativas, por ejemplo, de haber vestido a los desnudos y alimentado a los hambrientos. Encontramos una actitud parecida en el «euergetismo» antiguo: el gasto de dinero privado para necesidades públicas[8]. Se trata siempre de formas de dominio: reyes, aristócratas y funcionarios se aseguran con ellas la lealtad de los dominados. La cultura antigua de la «polis» vivía a la sombra de los benefactores, que cargaban con los gastos de las obras públicas (a menudo, para obtener un cargo): construcción y mantenimiento de baños, teatros, plazas, conducciones de agua, financiación de juegos y representaciones teatrales, etc. Tal «beneficencia» favorecía a todos los habitantes (libres)

8. Cf. H. Kloft, *Liberalitas Principis*, Köln-Wien 1970; P. Veyne, *Brot und Spiele. Gesellschafliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1990 = *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976.

de la ciudad. Nadie pensaba en apoyar a los pobres en particular. El Oriente difería de Occidente en este punto.

Se admite generalmente que con el cristianismo primitivo hubo un cambio de valores dentro del mundo pagano (aunque no dentro del judaísmo). En lugar del euergetismo antiguo apareció la misericordia cristiana, que se entrega con preferencia a los pobres y los débiles. Cabría interpretar este cambio en el sentido de que con el cristianismo primitivo cundió en Occidente un *ethos* oriental de misericordia que se había practicado siempre con los pobres y los débiles (así H. Bolkestein)[9]. Pero tal interpretación olvida que el *ethos* oriental de misericordia, practicada por reyes y funcionarios, se había modificado ya claramente en Israel. Israel asoció ese *ethos* con el «amor al prójimo», con una conducta social en favor de los vecinos dentro de una igualdad de derechos. Pasó de un *ethos* de reyes a un compromiso de todo el pueblo: todos debían apoyar a viudas, huérfanos y extranjeros, no por ser superiores a ellos, sino porque el propio Israel había sido de los débiles y extranjeros en Egipto. Por eso es mucho más adecuado suponer, con P. Veyne, que el *ethos* cristiano primitivo de la misericordia hizo que una moral popular de apoyo recíproco ascendiera hasta los círculos aristocráticos[10]. Esta moral popular se entremezcla con restos de una mentalidad aristocrática de beneficencia. Parece que esa fusión se manifiesta en dos pasajes: primero, en la antigua máxima de beneficencia: «hay más dicha en dar que en recibir» (Hch 20, 35); segundo, en las obras de misericordia según Mt 25, 31ss.

9. H. Bolkestein, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem «Moral und Gesellschaft»*, Groningen 1967 (= reimpr. de la edición de Utrecht 1939).

10. Sobre el arraigo del amor al prójimo en la moral de la gente humilde, cf. P. Veyne, *Brot und Spiele*, 44. Escribe en tono un tanto crítico, después de haber atribuido erróneamente a Jesús la denominada «predicación corporativa» del Bautista en Lc 3, 10-14: «Era una ética 'irresponsable'..., porque fue ideada por una persona y para unas personas sin responsabilidades comunes. Les basta convencerse de que es ventajoso para ellas ablandar y mitigar un orden y unas leyes cuyo autor no son ellos, ni fácticamente ni por consenso. Esta moral popular no establece principios abstractos. Se expresa en sentencias y ejemplos típicos. Amar al prójimo como a sí mismo no es ya la solidaridad nacionalista del antiguo Israel guerrero, sino la solidaridad de los débiles. Poner la otra mejilla en lugar de reclamar la ley del talión contra un hermano. No hay que agotar el derecho propio hasta el extremo, pues aunque uno tenga razón, debe ser un poco condescendiente con el enemigo. ¿Qué podría ganar, por lo demás, un pobre presentando su caso ante los poderosos?» (p. 44). «La moral popular de la ayuda mutua y de las limosnas se convirtió en una moral sectaria» (p. 45). «La solidaridad sectaria se remonta a Jesús mismo; el evangelio de Juan traza una semblanza de Jesús realista, apasionada, nada convencional» (*ibid.*). Recurrir al evangelio de Juan para presentar la ética del Jesús histórico como sectaria es una deformación de los hechos históricos. Pero Veyne ha visto bien el núcleo: la moral del amor al prójimo y de la prestación de ayuda es una moral de gentes humildes. Hay que completar, por cierto: esa moral popular «desde abajo» está impregnada en el cristianismo primitivo de una moral de señorío «desde arriba», en la que gentes humildes procuran actuar como reyes y príncipes.

a) El dicho de Jesús «hay más dicha en dar que en recibir» es un conocido proverbio. No aparece en los evangelios. El Pablo lucano lo transmite en su discurso de despedida en Mileto como dicho de Jesús –y como parte de su propio repertorio (Hch 20, 35)–. Es menos conocido que se trata de una antigua *máxima de beneficencia* y que consta documentalmente, en primer término, como una máxima de talante regio[11]. Se puede colegir de Tucídides que era una máxima de la dinastía persa (II, 97, 4), y se atribuye en diversas variantes a Artajerjes (Plut., *Mor* 173 D) y al soberano helenista Tolomeo (Eliano, *Var hist* XIII, 13). Aristóteles describe la virtud aristocrática de la «eleutheriotes», generosidad o «liberalitas», en coincidencia con esa máxima (*Eth nic* IV, 1, 1120a). Consta documentalmente que el cristianismo primitivo transfirió esta máxima regia y aristocrática a la gente ordinaria. Entonces tuvo que modificar el contenido. Porque los reyes y los aristócratas ricos pueden dar de lo superfluo; la gente humilde, en cambio, sólo tiene lo que se gana con su trabajo. Por eso, Pablo introduce la antigua máxima de benefactores después de haberse puesto él mismo como ejemplo para la comunidad (o sus dirigentes), porque él trabaja con sus manos para su propio sustento y el de sus colaboradores. Declara no haber sido una carga para nadie, sino que ha podido apoyar con su trabajo a los débiles. Queda aquí patente que una máxima aristocrática en su origen es remodelada para personas que han de ganarse el sustento con el trabajo material, para apoyar a otros y hacerse «benefactores». Otra posibilidad de que una persona sin recursos se convierta en «bienhechora» consiste en la renuncia. Un magnífico ejemplo es la viuda pobre que sacrifica su último cuadrante... y con esa ofrenda cuantitativamente exigua da cualitativamente más que muchos ricos (Mc 12, 41-44). Esta invitación a la renuncia conduce en el cristianismo primitivo a la práctica del ayuno diaconal, en favor de otros. El apologeta Arístides alaba esta práctica de las comunidades: «Hay entre ellos algún que otro pobre y necesitado, y como no tienen nada superfluo, ayunan uno o dos días para que puedan alimentarse los necesitados» (Apol 15, 8). Así pues, las comunidades cristianas primitivas sólo pudieron practicar la antigua máxima del benefactor, «hay más dicha en dar que en recibir», de modo diferente: en combinación con un estricto *ethos* del trabajo y con la disposición a la renuncia y al ayuno. Valores de la clase alta y de la clase baja se asocian aquí en forma característica. Pero con ello cambia la finalidad de la beneficencia: no se trata ya de asegurar el dominio o de incrementar el prestigio público. Se trata de la asistencia a todos en una comunión gracias a la cual unos a otros se apoyan.

11. Cf. G. Theissen, *«Geben ist seliger als nehmen» (Apg 20, 35). Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum*, en A. Boluminski (ed.), *Kirche, Recht und Wissenschaft*, FS Albert Stein, Neuwied 1995, 195-215.

b) Las «obras de misericordia» presentadas en Mt 25, 31-46 aparecen también primero en la antigüedad en forma de buenas obras de altos funcionarios egipcios. Cuando ellos las enumeran en las inscripciones conmemorativas, no sólo quieren procurarse una «identidad moral» que les otorgue fama en este mundo y acceso al otro; manifiestan con ello, al mismo tiempo, su estatus. La «biografía ideal» del mayordomo Harwa demuestra esto con plena franqueza, cuando incluye entre sus obras benéficas el reparto de cargos[12]:

> Yo hice lo que los humanos quieren y los dioses alaban: he sido una persona respetable que no cometió ninguna falta. Yo di pan al hambriento, vestidos al desnudo; desterré sufrimientos y alejé la indigencia, sepulté a los dignos y asistí a los ancianos, remedié la necesidad del que nada tenía; fui sombra protectora de los huérfanos, apoyo de las viudas; concedí un cargo a alguien que estaba aún en pañales...

En el evangelio de Mateo, las obras de este género no están ya al servicio del poder y la dominación. Al contrario, las obras de misericordia se resumen en el término «servir» (Mt 25, 44); más exactamente, como servicio al Señor del universo que está de incógnito en todos los indigentes. Son los indigentes los que tienen aquí el estatus superior, no los que ayudan. La antigüedad otorga categoría divina a los que ayudan –así, cuando Plinio el Viejo dice: «Deus est mortali iuvare mortalem» (*N.h.* II, 5, 18)–; pero Dios aparece aquí en el papel del indigente; ayudar es servir, no dominar.

Cabría desdeñar los dos ejemplos de transferencia descendente de los valores de la clase alta y su enlace con la mentalidad de la gente humilde ordinaria, si

12. Citado según E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*, Leiden 1954, 222. Sobre la discutida exégesis de la perícopa, cf. G. Theissen, *Die Rede vom grossen Weltgericht (Mt 25, 31-46). Universales Hilfsethos gegenüber allen Menschen?*, en A. Götzelmann-V. Herrmann-J. Stein (eds.), *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung*, FS Theodor Strohm, Stuttgart 1998, 60-70. La tradición judía conservada en Mt 25, 31ss había planteado, a mi juicio, la cuestión del destino de los paganos en el juicio final, y otorgó una posibilidad a todos los paganos que hubieran ayudado a los israelitas (los hermanos del rey mesiánico, según Dt 17, 5). La tendencia de esta tradición (ligada en un principio a Israel) sería entonces universalista. Parece que el propio Mateo acentúa esa tendencia al poner ante el tribunal, no sólo a los «paganos», sino a «todos los pueblos», y juzgarlos con el criterio de lo que hicieron a los «más pequeños». Detrás podrían estar las experiencias con los carismáticos itinerantes cristianos; pero el pasaje se refiere a todos los necesitados: Mateo no repite la expresión «los más pequeños de mis hermanos», que supondría la referencia expresa a los misioneros cristianos, sino que escribe simplemente «los más pequeños» (25, 45). Las personas que los ayudaron, ayudaron al mesías sin saberlo. Encontrarse en la persona del extraño, sin saberlo, con una divinidad es un tema general de la antigüedad (baste recordar el hospedaje de ángeles sin saberlo en Heb 13, 2). Difícilmente puede relativizarse esto como un tema literario, para subrayar el asombro de los justos ante sus propias obras. Sé que exegetas eminentes de Mateo interpretan Mt 25, 31ss de otro modo.

otras muchas observaciones no indicaran que la redistribución de los bienes materiales no era sólo un asunto entre ricos y pobres en el cristianismo primitivo, sino una tarea de todos. Se apremiaba de modo especial a los ricos, naturalmente. Y hubo desde el principio intentos de legitimar esto con una especie de «teoría circulatoria» de la beneficencia[13]. Esa teoría aparece primero en 1 Clem 38, 1-2, y es desarrollada luego en el Pastor de Hermas, Sim II, 1-10. A tenor de la misma, los pobres son ricos ante Dios, los ricos tienen un déficit ante él. Dios escucha las oraciones de los pobres. Ahora bien, si los ricos, que no tienen mucho que decir a Dios, apoyan a los pobres, estos oran por ellos... y Dios cuida entonces de que no cese la riqueza de los ricos para que puedan seguir dando a los pobres. Tales ideas de una «solidaridad vertical» son compensadas y enmendadas en el cristianismo primitivo con las ideas de una «solidaridad horizontal». Es solidaridad horizontal la ya comentada invitación de Pablo a trabajar con las propias manos para poder apoyar a los débiles (Hch 20, 34s). Pero también lo es la exhortación del Bautista, en Lc 3, 11, a repartir las dos túnicas con el que no tenga ninguna, y a hacer lo mismo con los alimentos. No se interpela aquí a personas ricas, que poseen sin duda más de dos túnicas. Es solidaridad horizontal la exhortación, en el discurso del llano de Lc, de prestar sin esperanza de recuperar algo. Lc varía esta exhortación, al final, cuando dice: «Prestad sin desesperar en nada» (δανίζετε μηδέν ἀπελπίζοντες) (Lc 6, 35). ἀπελπίζειν significa en general «desesperar», y no «esperar devolución». El significado del verbo arroja también aquí un buen sentido: el que no presta de lo que le sobra, sino de lo necesario, puede desesperarse cuando no hay devolución. Por lo demás, tampoco este pasaje del discurso del llano de Lc interpela directamente a los ricos (¡estos son atacados, como ausentes, en fuertes denuncias!). La invitación «a todo el que te pide, dale; al que se lleve lo tuyo, no se lo reclames» (Lc 6, 30) no cuadra a los ricos, que sabían defenderse cuando les querían quitar algo. Aquí son personas corrientes las invitadas a ser dadivosas. Recordemos, por último, a Pablo: alaba a las comunidades macedónicas porque en medio de su gran pobreza han contribuido a la colecta para Jerusalén (2 Cor 8, 2)[14].

13. M. Hengel, *Eigentum und Reichtum in der frühe Kirche. Aspekte einer frühchristlichen Sozialgeschichte*, Stuttgart 1973, espec. 65ss: «El compromiso del equilibrio efectivo».

14. Hay que mencionar también aquí la idea de la comunidad de bienes en el cristianismo primitivo: quizá fue siempre un mero sueño de los primeros cristianos; pero es posible que ese sueño se hubiera soñado ya (es decir, se hubiera considerado como santo y seña) en la primera comunidad jerosolimitana. He intentado mostrarlo en G. Theissen, *Urchristlicher Liebeskommunismus. Zum «Sitz im Leben» des Topos* ἅπαντα κοινά *in Apg 2, 44 und 4, 32*, en T. Fornberg-D. Hellholm (eds.), *Texts and contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, FS Lars Hartman, Oslo-Copenhagen 1995, 689-711. La crítica de F. W. Horn, *Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde*: EvTh 58 (1998) 370-383, no me ha convencido del todo: el vocabulario de los sumarios lo menciono como un indicio (junto a otros) de que Lc recoge aquí una tradición, no de que esa tradi-

El desarrollo de esa solidaridad horizontal evitó que las comunidades cristianas primitivas se hicieran clientes sociales de algunos patronos ricos. De todos modos, estos ocupaban un puesto importante en las comunidades. Los cristianos se reunían probablemente en sus casas, porque sólo los acomodados disponían de grandes espacios. Su apoyo era indispensable para el sistema asistencial. Y justo por eso había peligro de que recibieran trato de favor, contra lo cual previene la Carta de Santiago (Sant 2, 1ss). Se procuraba equilibrar este peso fáctico de los ricos, estructuralmente, con elementos de solidaridad horizontal, y moralmente con la dura crítica a la riqueza, siguiendo la tradición de Jesús, que tuvo largas repercusiones: «Antes entrará un camello por el ojo de una aguja que un rico en el reino de Dios» (Mc 10, 25). Esta condena agresiva de la riqueza era una llamada a los ricos a alejarse de la riqueza peligrosa... para alcanzar el reino de Dios. Sobre todo, hizo que su prestigio moral no fuera demasiado grande. Los ricos eran pobres ante Dios. Y a la inversa, «¿no fue Dios quien escogió a los que son pobres a los ojos del mundo para que fueran ricos de fe y herederos del reino que él prometió a los que lo aman?» (Sant 2, 5). Estas tradiciones de crítica a los ricos perduran tanto tiempo, probablemente, porque eran utilizadas en la comunidad para contrarrestar su influencia[15]. Tal agresividad contra los ricos indica que el cristianismo primitivo se desligó también básicamente del euergetismo de la antigüedad. En el evangelio de Lucas, Jesús llega a atacar directamente el euergetismo como ideología de dominadores (Lc 22, 25):

> Los reyes de las naciones las dominan y los que ejercen el poder se hacen llamar benefactores (εὐεργέται). Pero vosotros, nada de eso; al contrario, el más grande entre vosotros iguálese al más joven; y el que dirige, al que sirve (Lc 22, 25s).

Parece quedar demostrada así suficientemente la amalgama de valores de las clases alta y baja en la actitud ante la posesión y la riqueza. Pero ¿qué decir de la apertura a grupos extraños?, ¿se abre también el *ethos* servicial del cristianismo primitivo a los extraños?, ¿traspasa las fronteras nacionales? Hay documentos claros al respecto. Un ejemplo aleccionador es la colecta de la comunidad antioquena para Jerusalén. Viene a ilustrar, a la vez, la transferencia del euergetismo antiguo a la gente humilde. Según Hch 11, 27ss, la comunidad antioquena hizo

ción sea histórica. Esto no se puede demostrar con estadística de vocablos. Que la idea reformista de la comunidad de bienes (idea ubicada en Jerusalén y, a mi juicio, fracasada) no dejara huellas en Mc, Mt, Q y Jn, no es de extrañar: la disputa sobre la circuncisión, que podemos localizar en Jerusalén, tampoco dejó huellas, aunque tuvo, a diferencia de la comunidad de bienes, consecuencias duraderas. Tampoco encontramos ahí ningún eco de la aparición de pascua a Santiago (cf. 1 Cor 15, 7), a pesar de que esa aparición fue de gran importancia para la comunidad de Jerusalén.

15. L. W. Countryman, *The Rich Christian in the Church of Early Empire. Contradictions and Accommodations*, New York-Toronto 1980.

una colecta para la comunidad jerosolimitana durante la gran penuria padecida bajo el emperador Claudio, colecta que fue llevada por Bernabé y Pablo a Jerusalén. Detrás de este apunte está, al menos, una realidad estructural, independientemente de la historicidad de este caso concreto: unos apoyos que se pudieron repetir. Porque Pablo organiza más tarde otra colecta para Jerusalén, posiblemente sobre el modelo de una colecta anterior de la comunidad antioquena. Esta colecta podría haberse efectuado en un período de hambre, entre 46-48 d.C. Josefo da cuenta de esta situación (*Ant.* 20, 49-53); nada dice de la gran acción de apoyo de las comunidades cristianas foráneas, pero sí de una importante contribución de la reina Elena de Adiabene, convertida al judaísmo. La reina mandó comprar grandes cantidades de trigo para distribuirlas en Jerusalén. Parece que salvó así muchas vidas. Lo que la reina hizo a lo grande, lo hacían también los cristianos dentro de su modesto marco. También ellos actuaron como bienhechores a escala suprarregional. También ellos ejercieron, como los reyes, la «beneficencia» con sus hermanos y hermanas. También ellos traspasaban fronteras nacionales, porque la comunidad de Antioquía fue, según Hech, la primera en admitir a paganocristianos (que se habían convertido a un «judaísmo sin circuncisión», como la familia real de Adiabene se había convertido al judaísmo). Cuando Pablo reunió más tarde una colecta en las comunidades de Asia Menor y Grecia para la remota Jerusalén, personas modestas pudieron sentirse de nuevo, con sus pequeñas aportaciones, bienhechoras con capacidad para organizar donativos suprarregionales que, normalmente, sólo podían permitirse los reyes y los aristócratas.

Las tradiciones cristiano-primitivas muestran, igualmente, tendencias a ampliar las ayudas más allá de las fronteras nacionales y culturales. Esta ampliación es el punto básico del relato ejemplar del buen samaritano: el amor al prójimo se demuestra aquí en el trato dado al extraño (Lc 10, 25ss). Lo mismo se dice en la gran descripción del juicio final de Mt 25, 31ss: en él se mide a todos los pueblos (πάντα τὰ ἔθνη) con el rasero de la ayuda prestada a los hermanos indigentes del Juez universal. La cuestión afecta a todos, independientemente de su nacionalidad.

Resta una ojeada a las motivaciones psíquicas que sintonizan con esa actitud ante la posesión y la riqueza. Requiere una explicación la frecuencia con que aparecen yuxtapuestas unas exigencias más moderadas y otras más radicales. Es moderada la reiterada advertencia (principalmente en la literatura epistolar) sobre la avaricia o «pleonexia» (cf. Mc 7, 22; Lc 12, 15; Col 3, 5; Ef 5, 3). La avaricia va asociada a la idolatría (Col 3, 5; Ef 5, 5) y excluye del reino de Dios (1 Cor 6, 10; Ef 5, 5). Es reprobable porque quiere tener más de lo que es necesario para la vida. En la tradición sinóptica es más radical la exigencia de librarse de la preocupación por las necesidades elementales de la vida –no sólo del afán por lo super-

fluo–. En Mt 6, 25ss se invita a los discípulos a no preocuparse por el comer vestir. Deben confiar, como las aves del cielo y los lirios del campo, en que I provea de lo necesario. Deben afanarse, en cambio, por el «reinado de Dios» gunos manuscritos escriben sólo «por el reinado»), porque entonces se añadirá do lo demás. La lógica de esta exhortación está en que el poseedor del reinado tiene por qué preocuparse del comer, beber y vestir. Eso no es ya problema p los grupos reinantes. La búsqueda del «reinado» (de Dios) es, pues, una búsq da de la *symbasileia*, de la participación en un reinado activo, participación permite a los discípulos despreocuparse de lo cotidiano, como el vestido, al ig que el rey Salomón. Hay que entender esta promesa así: como se les da por a didura (προστεθήσεται) comida, bebida y vestido –bienes que no les falta ahora– se les da también el reinado como un bien del que ahora pueden dispo El dicho va dirigido, en mi opinión, a carismáticos itinerantes desarraigados, a que, a partir de su estilo de vida, extrae consecuencias generales que son váli para todos, verdades como «nadie puede añadir un fragmento a su vida» y «c día tiene su carga». Dado que algunos discuten la referencia a ese «Sitz im ben» específico[16], conviene añadir siquiera dos argumentos:

1) El símil de las aves del cielo se podría emplear en un sentido muy difer te del que tiene en esta exhortación de Jesús. La simple observación y la tradic de este símil invitan a poner justamente a las aves como ejemplo de cuidadosa bricación del nido y a destacar la gran diligencia con que trabajan y alimenta sus crías (cf. 4 Mac 14, 15-17). Pero el texto evangélico deja de lado todo e ¡las aves se convierten en modelo de despreocupación y de ocio! La referida r lidad –la de los carismáticos itinerantes que, en efecto, no trabajan para prove se de lo necesario– se corresponde aquí con el símil.

2) Una segunda observación: el que habla de la preocupación diaria suele ferirse a la preocupación por otros. Pablo habla en este sentido, en 1 Cor 7, d preocupación mutua de los cónyuges, y por eso puede valorar esta preocupac más positivamente que la preocupación por el comer y beber de Mt 6, 25ss

16. Así O. Wischmeyer, *Matthäus 6, 25-34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen*: ZNW 85 (1 1-22. La serie de sentencias se refiere, en su opinión, a todas las personas, a seguidores como a dentarios. Quizá ayude una distinción: el «Sitz im Leben» es diferente de la audiencia buscad esta difiere a su vez de la audiencia real. Yo quiero fijarme en el radicalismo itinerante como « im Leben». La despreocupación de que habla Mt 6, 25ss está marcada por las experiencias de rismáticos itinerantes: Jesús y su círculo de discípulos. Es indiscutible que esta despreocupació recomienda a todos; en particular, las dos observaciones generalizadoras 6, 27 y 6, 34 van di das a todos; pero no hay contradicción entre el modo de vida radical y el *ethos* generalizador: lo lósofos itinerantes cínicos encarnaban en su modo de vida marginal y radical unos valores gen les que eran compartidos por personas sedentarias de su misma cultura: la aspiración a la autono y la autarquía, el distanciamiento de lo que sólo vale convencionalmente, a favor de lo que val virtud del orden natural; etc.

colecta para la comunidad jerosolimitana durante la gran penuria padecida o el emperador Claudio, colecta que fue llevada por Bernabé y Pablo a Jeruén. Detrás de este apunte está, al menos, una realidad estructural, indepenntemente de la historicidad de este caso concreto: unos apoyos que se pudieron etir. Porque Pablo organiza más tarde otra colecta para Jerusalén, posiblemensobre el modelo de una colecta anterior de la comunidad antioquena. Esta cota podría haberse efectuado en un período de hambre, entre 46-48 d.C. Josefo cuenta de esta situación (*Ant.* 20, 49-53); nada dice de la gran acción de apode las comunidades cristianas foráneas, pero sí de una importante contribución la reina Elena de Adiabene, convertida al judaísmo. La reina mandó comprar ndes cantidades de trigo para distribuirlas en Jerusalén. Parece que salvó así chas vidas. Lo que la reina hizo a lo grande, lo hacían también los cristianos tro de su modesto marco. También ellos actuaron como bienhechores a escauprarregional. También ellos ejercieron, como los reyes, la «beneficencia» con hermanos y hermanas. También ellos traspasaban fronteras nacionales, por- la comunidad de Antioquía fue, según Hech, la primera en admitir a paganostianos (que se habían convertido a un «judaísmo sin circuncisión», como la faia real de Adiabene se había convertido al judaísmo). Cuando Pablo reunió s tarde una colecta en las comunidades de Asia Menor y Grecia para la remoerusalén, personas modestas pudieron sentirse de nuevo, con sus pequeñas rtaciones, bienhechoras con capacidad para organizar donativos suprarregioes que, normalmente, sólo podían permitirse los reyes y los aristócratas.

Las tradiciones cristiano-primitivas muestran, igualmente, tendencias a amr las ayudas más allá de las fronteras nacionales y culturales. Esta amplian es el punto básico del relato ejemplar del buen samaritano: el amor al próo se demuestra aquí en el trato dado al extraño (Lc 10, 25ss). Lo mismo se e en la gran descripción del juicio final de Mt 25, 31ss: en él se mide a todos pueblos (πάντα τὰ ἔϑνη) con el rasero de la ayuda prestada a los hermanos igentes del Juez universal. La cuestión afecta a todos, independientemente de nacionalidad.

Resta una ojeada a las motivaciones psíquicas que sintonizan con esa actitud e la posesión y la riqueza. Requiere una explicación la frecuencia con que apaen yuxtapuestas unas exigencias más moderadas y otras más radicales. Es moada la reiterada advertencia (principalmente en la literatura epistolar) sobre la ricia o «pleonexia» (cf. Mc 7, 22; Lc 12, 15; Col 3, 5; Ef 5, 3). La avaricia va ciada a la idolatría (Col 3, 5; Ef 5, 5) y excluye del reino de Dios (1 Cor 6, 10; 5, 5). Es reprobable porque quiere tener más de lo que es necesario para la vi- En la tradición sinóptica es más radical la exigencia de librarse de la preocuión por las necesidades elementales de la vida –no sólo del afán por lo super-

fluo–. En Mt 6, 25ss se invita a los discípulos a no preocuparse por el comer y el vestir. Deben confiar, como las aves del cielo y los lirios del campo, en que Dios provea de lo necesario. Deben afanarse, en cambio, por el «reinado de Dios» (algunos manuscritos escriben sólo «por el reinado»), porque entonces se añadirá todo lo demás. La lógica de esta exhortación está en que el poseedor del reinado no tiene por qué preocuparse del comer, beber y vestir. Eso no es ya problema para los grupos reinantes. La búsqueda del «reinado» (de Dios) es, pues, una búsqueda de la *symbasileia*, de la participación en un reinado activo, participación que permite a los discípulos despreocuparse de lo cotidiano, como el vestido, al igual que el rey Salomón. Hay que entender esta promesa así: como se les da por añadidura (προστεθήσεται) comida, bebida y vestido –bienes que no les faltarán ahora– se les da también el reinado como un bien del que ahora pueden disponer. El dicho va dirigido, en mi opinión, a carismáticos itinerantes desarraigados, aunque, a partir de su estilo de vida, extrae consecuencias generales que son válidas para todos, verdades como «nadie puede añadir un fragmento a su vida» y «cada día tiene su carga». Dado que algunos discuten la referencia a ese «Sitz im Leben» específico[16], conviene añadir siquiera dos argumentos:

1) El símil de las aves del cielo se podría emplear en un sentido muy diferente del que tiene en esta exhortación de Jesús. La simple observación y la tradición de este símil invitan a poner justamente a las aves como ejemplo de cuidadosa fabricación del nido y a destacar la gran diligencia con que trabajan y alimentan a sus crías (cf. 4 Mac 14, 15-17). Pero el texto evangélico deja de lado todo eso: ¡las aves se convierten en modelo de despreocupación y de ocio! La referida realidad –la de los carismáticos itinerantes que, en efecto, no trabajan para proveerse de lo necesario– se corresponde aquí con el símil.

2) Una segunda observación: el que habla de la preocupación diaria suele referirse a la preocupación por otros. Pablo habla en este sentido, en 1 Cor 7, de la preocupación mutua de los cónyuges, y por eso puede valorar esta preocupación más positivamente que la preocupación por el comer y beber de Mt 6, 25ss (cf.

16. Así O. Wischmeyer, *Matthäus 6, 25-34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen*: ZNW 85 (1994) 1-22. La serie de sentencias se refiere, en su opinión, a todas las personas, a seguidores como a sedentarios. Quizá ayude una distinción: el «Sitz im Leben» es diferente de la audiencia buscada, y esta difiere a su vez de la audiencia real. Yo quiero fijarme en el radicalismo itinerante como «Sitz im Leben». La despreocupación de que habla Mt 6, 25ss está marcada por las experiencias de carismáticos itinerantes: Jesús y su círculo de discípulos. Es indiscutible que esta despreocupación se recomienda a todos; en particular, las dos observaciones generalizadoras 6, 27 y 6, 34 van dirigidas a todos; pero no hay contradicción entre el modo de vida radical y el *ethos* generalizador: los filósofos itinerantes cínicos encarnaban en su modo de vida marginal y radical unos valores generales que eran compartidos por personas sedentarias de su misma cultura: la aspiración a la autonomía y la autarquía, el distanciamiento de lo que sólo vale convencionalmente, a favor de lo que vale en virtud del orden natural; etc.

también en 1 Cor 12, 25 la solicitud mutua dentro del cuerpo de Cristo). En Mt 6, 25ss no se advierte nada de esa preocupación por los demás. Los interpelados no se preocupan de sus hijos, sus cónyuges, su familia. Se les habla sólo de preocupación por la propia vida. Esto cuadra mejor a carismáticos itinerantes desarraigados que se habían separado de su familia o carecían de ella.

Ahora bien, es revelador en el *ethos* cristiano primitivo que justamente a estos marginales se les quiera infundir una conciencia regia: despreocupados como personas que poseen el «reinado», deben librarse de la preocupación por las necesidades elementales, y distinguirse así de todos los humanos. ¡Se atribuye aquí una conciencia aristocrática a marginados!

En mirada retrospectiva a los temas reseñados –«poder» y «*ethos* de la posesión» en el cristianismo primitivo–, recordemos finalmente un fenómeno que encontramos en los dos campos temáticos, y que volverá a aparecer: la coexistencia de un *ethos* radical y un *ethos* moderado[17], frecuente el primero en la tradición sinóptica, el segundo en la literatura epistolar. Se puede explicar esta coexistencia comparando las tradiciones de Jesús con ideas afines de Pablo; y cabe presumir muchas veces que Pablo se refiere, consciente o inconscientemente, a una tradición paralela de Jesús.

El *logion* sobre el divorcio pretende excluir en lo posible cualquier separación conyugal (Lc 16, 18; Mc 10, 12 par). Pero el divorcio aparece mitigado, no sólo en Mt con la cláusula sobre la inmoralidad, sino en Pablo con una especie de «cláusula de matrimonio mixto»: Pablo acepta el divorcio en matrimonios entre cristianos y no cristianos, mientras sea iniciativa del miembro de la pareja no cristiano (1 Cor 7, 10ss). Es sin duda una versión más práctica, más moderada, de la norma sobre el divorcio.

Las normas del discurso de misión prohíben a los misioneros hacer provisiones de cualquier clase y los invitan a confiar en la providencia para encontrar el sustento necesario (Lc 10, 3ss par). Pablo reinterpreta estas normas en el sentido de que los apóstoles gozan del privilegio de que las comunidades les provean de lo necesario; él, por su parte, está orgulloso de haber renunciado a este privilegio (1 Cor 9, 1ss).

Según un dicho arriesgado de Jesús (en Mt 21, 31), las prostitutas (πόρναι) tienen posibilidad de alcanzar el reino de Dios con ventaja sobre los letrados y sacerdotes. Pablo, en cambio, excluye severamente a las prostitutas (πόρνοι en la forma masculina) del reino de Dios (1 Cor 6, 9). En este punto es más «rígido» que Jesús; pero se aleja de la entrega radical de Jesús a los desclasados y pecadores.

17. He definido el «Sitz im Leben» del *ethos* radical de la tradición sinóptica como radicalismo itinerante en G. Theissen, *Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradición de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo*, en *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 13-40. La desradicalización de dichos de Jesús en los escritos paulinos es tema de un proyecto que comparto con Kun Chung Wong, Hong Kong.

Las sentencias sobre los ricos están en línea parecida. Según Jesús, no tienen ninguna posibilidad de alcanzar el reino de Dios (Mc 10, 25). Pablo no se pronuncia sobre los ricos; habla de aquellos que se afanan por la posesión: no pueden acceder a la *basileia* (1 Cor 6, 10; cf. Ef 5, 5). De ese modo, los ricos exentos de «codicia» no quedan afectados.

Los dichos de Jesús presentan el reinado de Dios con la imagen de un gran banquete: la gente acude a él de todas partes para recostarse en la mesa con los tres patriarcas (Mt 8, 10s). Pablo subraya en cambio –casi en claro distanciamiento de tales imágenes terrenas–: «El reino de Dios no es comer y beber, sino justicia y paz en el Espíritu santo» (Rom 14, 17).

Jesús invita a pagar los impuestos al emperador; no hay ningún motivo religioso para negarse a pagar. Pero más allá de la respuesta esperada, añade una reserva: dad a Dios lo que es de Dios (Mc 12, 13ss). En Pablo resuenan ideas (¿y tradiciones?) parecidas, pero falta la oposición entre el César y Dios: «Pagad a cada uno lo que le debáis: impuesto, contribución, respeto, honor, lo que le corresponda» (Rom 13, 7).

El sermón de la montaña invita a amar a los enemigos, a bendecir a los perseguidores y a renunciar claramente a la resistencia contra los delincuentes (Mt 5, 38ss). En Pablo hay exhortaciones parecidas en Rom 12. También él quiere que no se devuelva mal por mal, pero añade con realismo: «Si es posible, y por lo que a vosotros toca, estad en paz con todo el mundo» (Rom 12, 18).

El *logion* de la pureza en Mc 7, 15 es una máxima atrevida y radical que niega cualquier impureza externa y quita fundamento a los preceptos sobre manjares. Pablo comparte esta actitud: «todo es puro»; continúa, sin embargo, en sentido restrictivo: «pero es malo comer dando escándalo» (Rom 14, 20). Recomienda, por la convivencia y en atención a los otros, no llevar a la práctica un principio que es en sí recto.

Jesús invita a sus discípulos a abandonar el trabajo y la familia para seguirle (Mc 1, 16ss y *passim*). Pablo dice casi lo contrario a sus comunidades: cada uno debe permanecer en el estado que tenía cuando fue llamado. El gran cambio producido por la liberación en Cristo no tiene por qué llevar a modificaciones externas (1 Cor 7, 17.20.24, cf. también 1 Tes 4, 11s).

La coexistencia de un *ethos* radical y otro más moderado se puede explicar históricamente e interpretar por la vía fáctica. Históricamente es obvia una explicación socio-histórica. El *ethos* radical procede en su origen de carismáticos itinerantes cristiano-primitivos que se desligaron de las ataduras represoras de la vida cotidiana. Vivieron una vida distante del poder, la posesión, el trabajo y la familia. En su centro estaba Jesús, también carismático itinerante, cuyo estilo de vida continuaron después de pascua. Estos carismáticos fueron las primeras autoridades de las comunidades cristianas que iban surgiendo paulatinamente. Sus tradiciones se conservan, sobre todo, en los evangelios sinópticos. Su *ethos* es el

«radicalismo itinerante». El desarrollo del cristianismo primitivo estuvo determinado luego por un traspaso de las estructuras de autoridad a las comunidades locales. Estas ganaron en autonomía, se orientaron a través de sus propios dirigentes –los obispos, diáconos y presbíteros– y se protegieron cada vez más contra los carismáticos que viajaban de un lugar a otro.

Sin embargo, lo que se fue imponiendo, por su mayor peso, fue el *ethos* moderado y crecientemente conservador de los presidentes domésticos: la crítica a la familia es sustituida por un *ethos* de apoyo familiar; la renuncia a la posesión, por el tratamiento social de los bienes; la crítica del poder, por la adaptación selectiva a las estructuras del mundo; etc. El proceso comienza ya con Pablo –un carismático itinerante cuya grandeza estuvo en subordinar toda su actividad a la formación de comunidades locales–. Este *ethos* más moderado se conserva en la literatura epistolar. Lo encontramos, sobre todo, en los escritos deutero-paulinos, a modo de un conservador «patriarcalismo del amor».

Esta distinción histórica no debe llevar, sin embargo, a olvidar la cohesión objetiva entre las dos formas de *ethos*. Los carismáticos itinerantes habían formulado desde el principio su mensaje para grupos de simpatizantes sedentarios. En sus tradiciones hay muchos principios validos para todos. Y, a la inversa, las comunidades locales posteriores viven de un intercambio vivo entre ellas, intercambio que era facilitado por cristianos viajeros. Admiraban en ellos a las autoridades carismáticas de la época primitiva. Conservaron sus tradiciones en los evangelios sinópticos, que las hacen accesibles a las comunidades locales. Porque esto es lo significativo: las tradiciones radicales de la época primitiva se conservaron también posteriormente. Fueron consideradas, además, como relevantes. La crítica de la riqueza adquirió una nueva función, al igual que la crítica del poder que hacían las tradiciones de Jesús. Esas críticas sirvieron dentro de las comunidades para configurar a nivel comunitario los ministerios emergentes –ordenarlos a la comunidad como servicios y no sobreordenarlos desde el estatus social general–. La coexistencia de las dos formas de *ethos* prepara, además, la posibilidad de entender ambas como fases del mismo *ethos*.

Pero hay un segundo factor en el mantenimiento del *ethos* radical: contribuye a la modulación mítica del acontecimiento de Cristo[18]. Este acontecimiento se codifica dentro del *ethos* radical en forma mítica y queda así resguardado. Cristo mismo pasa a ser el modelo primigenio de la renuncia al poder y de la crítica a los poderosos. Es el poder de Cristo el que se manifestó en la cruz como «debilidad». Los soberanos de este mundo lo crucificaron, pero fueron superados por él. Cris-

18. Cf. G. Theissen, *Mythos und Wertrevolution im Urchristentum*, en D. Harth-J. Assmann (eds.), *Revolution und Mythos*, Frankfurt 1992, 62-81.

to mismo pasa a ser el modelo primigenio de la renuncia a la posesión: él es que abandonó su riqueza en el mundo preexistente. Escribe Pablo a los corintio «Siendo rico, se hizo pobre por vosotros, para enriqueceros con su pobreza« (Cor 8, 9). Esto vale también para la sección temática siguiente: la relación con sabiduría. También aquí representa Cristo (interpretado míticamente) el cambi radical de criterios: Cristo, que es la sabiduría de Dios, se hizo necedad. Y sob esa base pierde valor toda sabiduría mundana (1 Cor 1, 18s). Mito y *ethos* forma una unidad. A través del mito se conserva un *ethos* radical que puede seguir act vo aún mucho tiempo, una vez que el *ethos* practicado realmente se ha vuelto mu cho más «moderado».

La sabiduría y la santidad en el cristianismo primitivo: exigencias éticas a la luz de los dos valores fundamentales (II)

Es evidente que en la historia hay una lucha por el poder y la posesión. Pero la educación y la sabiduría, la santidad y la pureza, son también objeto de luchas de reparto. Se discute quién tiene acceso al saber socialmente acreditado, quién representa el grado más alto de santidad y de poder normativo. También esta disputa es una lucha de reparto del poder, porque el saber da poder, y la santidad confiere influencia. Esta lucha de reparto, sin embargo, transcurre de otro modo que el conflicto político y el económico. Sabios y sacerdotes tienen la potestad de la definición y la legitimación. Definen lo que es bueno y malo, lo puro y lo impuro, lo que es salvación y perdición. Y utilizan su poder para privar de legitimación a lo que consideran malo, impuro y funesto. Se remiten para ello a un orden preestablecido que ven en la estructura de la realidad (así, la sabiduría) o infieren de un saber revelado y transmitido (así, el saber sacerdotal). La creencia en un orden legítimo es la base de su influencia y su poder. Sabios y sacerdotes acompañan la lucha real por los bienes materiales con una lucha de legitimación en torno al recto orden de las cosas. De ahí que su poder sea también una posibilidad de encauzar, limitar y regular las luchas de reparto reales. Desde la perspectiva del orden legítimo, el conflicto es un trastorno, una desviación, algo que es preciso superar.

Sabiduría y santidad pueden tener su «Sitz im Leben» en instituciones y grupos especiales. Aunque los poderosos y los ricos tiendan siempre a controlar las instituciones del saber sapiencial y sacerdotal sobre el orden, sería un error considerar a sabios y sacerdotes como marionetas de las elites de poder, y su actividad como mera música de acompañamiento ideológico al poder de las armas y las mercancías. De ese modo se subestima la importancia de la legitimidad: cuando los sujetos del poder político han perdido su legitimidad, pierden pronto el poder real. La controversia sobre legitimidad introduce, a mi juicio, un factor autónomo en los conflictos sociales y políticos. La antigüedad conoció esta dualidad de po-

der normativo y dominio político. Platón soñó con la unificación de sabiduría y poder, con el rey que es sabio perfecto y el sabio que es rey perfecto[1]. Y este sueño se siguió soñando después de él. El judío Filón lo ve cumplido en Moisés, que fue rey, sacerdote y profeta perfecto[2].

Debido a la situación histórica singular, en el judaísmo de la época de Jesús se fueron organizando el poder y la riqueza, de un lado, la sabiduría y la santidad, de otro, en diversos «centros», con numerosas combinaciones: la sabiduría llegó a ser con el tiempo una sabiduría religiosa, con estrecha vinculación al templo, como demuestra la entusiasta descripción del templo en el gran libro sapiencial de Jesús Sirá (Eclo 50, 1-24). Unos letrados que se guiaban por las tradiciones religiosas del pueblo fueron los representantes de la sabiduría en el judaísmo. Por otra parte, el poder político estuvo representado por los romanos y por la aristocracia local que colaboraba con ellos: los herodianos y sus partidarios. Hay que señalar que esa diferenciación no es necesaria. No existe en muchas sociedades. Se ha impuesto en la historia europea con la dualidad de estado e iglesia; pero es más bien un proceso especial cuyas raíces están en el período originario del cristianismo primitivo. En todo caso, a nivel histórico, tiene sentido considerar por un lado la actitud ante el poder y la posesión y, por otro, la actitud ante la sabiduría y la santidad.

1. *Cambio de valores en relación con la sabiduría*[3]

Hubo en la antigüedad un cierto consenso en que era difícil encontrar la sabiduría en las capas inferiores de la sociedad. La filosofía, «amor a la sabiduría», fue en buena medida un asunto de las clases altas. Y cuando se combinó en la figura de Sócrates con la vida de los artesanos, y los filósofos cínicos eran conscientes de enfrentarse a la sociedad articulada jerárquicamente, cabe leer en su protesta contracultural algo que regía generalmente en la cultura: ¡los grandes filósofos, como Platón y Aristóteles, pertenecían a las clases altas!

1. Platón, *Politeia* V, 473d: «Si los filósofos –dije– no se convierten en reyes de los estados, o los ahora denominados reyes y soberanos no filosofan realmente y a fondo, y coinciden así ambas cosas, el poder estatal y la filosofía..., el mal no desaparecerá en los estados...».

2. Filón, *Vita Mos* II, 2s.

3. Cf., sobre la sección siguiente, como exposición global de las tradiciones sapienciales, M. Küchler, *Frühjüdische Weisheitstraditionen* (OBO 26), Freiburg Schweiz-Göttingen 1979; H. v. Lips, *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament* (WMANT 64), Neukirchen-Vluyn 1990. En especial sobre la tesis de la siguiente sección, cf. G. Theissen, *Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung. Beobachtungen zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit*, en A. Assmann (ed.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* III, München 1991, 193-204.

No es posible considerar la sabiduría del Antiguo Testamento como un fenómeno de carácter inequívocamente social. Sabemos que hubo una sabiduría en las clases altas vinculadas a la corte, lo cual no excluye que se cultivaran en otros puntos de Israel tradiciones sapienciales populares; pero sólo en período helenístico encontramos un testimonio claro de vinculación de la sabiduría a las clases altas: Jesús Sirá, además de asociar la sabiduría (que en otros tiempos fue internacional y universal) a la *torá* revelada y al pueblo de Israel, estableció dentro del pueblo judío una distinción entre el estamento alto y el bajo, entre los dedicados al trabajo material y los exentos de él (Eclo 38, 24-39, 11). Sienta como principio: «El ocio del escritor aumenta su sabiduría, el que está poco ocupado se hará sabio» (Eclo 38, 24). Y es que las personas que realizan trabajos físicos están rendidas por el esfuerzo y no tienen tiempo ni fuerza para ocuparse de pensamientos superiores. Sirá menciona como ejemplos al campesino, al artesano y arquitecto (el *tekton* y *arjitekton*), al grabador de relieves en sellos, al herrero y al alfarero. Hay sorna en sus frases irónicas sobre el campesino, al que en lugar del diálogo sapiencial asigna la conversación con sus bueyes y toros:

> ¿Cómo se hará sabio el que agarra el arado y su orgullo es tener por lanza el aguijón, el que conduce bueyes, los arrea en sus trabajos y no sabe hablar más que de novillos? Aplica su mente a abrir surcos y sus vigilias a cebar terneras (Eclo 38, 25-26).

Jesús Sirá no menosprecia a las personas que trabajan. Llega incluso a atribuirles una «sabiduría» relativa cuando al final de sus dichos sobre el campesino y el artesano escribe: «Todos estos ponen la confianza en sus manos y cada uno se muestra sabio en su tarea» (Eclo 38, 31). Pero su gran carencia es que no desempeñan ningún gran papel en la vida pública, en la asamblea del pueblo y en la comunidad, ni conocen las tradiciones jurídicas y las sentencias sapienciales. Son sabios únicamente en su «obra» (Eclo 38, 34). El verdadero sabio es el que sabe manejar la palabra pública. Y se ocupa de los grandes textos de la tradición: «No así el que aplica su alma a meditar la Ley del Altísimo. Él rebusca la sabiduría de todos los antiguos» (Eclo 39, 1).

Alrededor de doscientos años después de Jesús Sirá aparece Jesús como maestro de sabiduría en Galilea y Judea, aunque no tenía por su origen ninguna formación que lo cualificase ante los demás. El relato de su expulsión de Nazaret viene a expresar esto. Enseña allí en la sinagoga y despierta admiración y enojo: «La mayoría de la gente, al oírlo, se preguntaba asombrada: '¿De dónde saca este eso?, ¿qué saber le han enseñado a este para que tales milagros le salgan de las manos?, ¿no es el carpintero (el *tekton*), hijo de María y hermano de Santiago y José y Judas y Simón?, ¿no viven también aquí sus hermanos?' Y aquello les re-

sultaba escandaloso» (Mc 6, 2s). Según los criterios de Jesús Sirá, Jesús, por ser un artesano, un *tekton*, ¡quedaba excluido de la verdadera sabiduría!

Esta sabiduría de Jesús encuentra nuevos destinatarios que, al igual que el maestro, son excluidos de ella según los criterios tradicionales. La sabiduría aparece aquí como sabiduría revelada, que está oculta a los sabios y entendidos, pero es revelada por Dios a los menores. La transmite Jesús. Él ocupa aquí el lugar de la sabiduría. Dirige a sus discípulos la llamada de la sabiduría cuando dice al pueblo:

> Venid a mí todos los que estáis fatigados y sobrecargados,
> y yo os daré descanso.
> Tomad sobre vosotros mi yugo, y aprended de mí,
> que soy manso y humilde de corazón;
> y hallaréis descanso para vuestras almas.
> Porque mi yugo es suave y mi carga ligera
> (Mt 11, 28ss).

Esta «llamada del Salvador» tiene muchos paralelismos en Jesús Sirá. Clama la sabiduría: «Venid a mí los que me deseáis» (Eclo 24, 19). Hace campaña a su favor con el argumento: «Ved con vuestros ojos que trabajé poco y conseguí abundante descanso» (Eclo 51, 27 LXX). Alguien la recomienda con estas palabras: «Someted el cuello a su yugo y aceptad de buena gana su carga» (Eclo 51, 26). Pero, mientras Jesús Sirá excluye a todos los trabajadores, el dicho de Jesús interpela a los que trabajan. Va dirigido a los que están fatigados y sobrecargados. Va dirigido a personas que hasta ahora estaban excluidas de la sabiduría. Señalemos aquí que Jesús se inscribe así en una tendencia general a combinar formación jurídica y actividad económica, y a abolir esa acotación elitista de la verdadera sabiduría en la clase superior que hemos encontrado en Jesús Sirá.

Pero los nuevos destinatarios de la sabiduría de Jesús no son únicamente los trabajadores, sino también las mujeres. La perícopa de Marta y María presenta a Jesús como maestro. María, al oír su sabiduría, halla ese sosiego que no encuentra su hermana Marta. Se salta así la expectativa de los roles femeninos. Pero Jesús dice expresamente que María eligió así la mejor parte (Lc 10, 38-42). Que la enseñanza sapiencial de Jesús vaya dirigida igualmente a las mujeres lo indica un rasgo formal de algunas tradiciones: encontramos a menudo textos emparejados en simetría sexual, es decir, dichos orientados en hombres y mujeres sucesivamente. Entre ellos, la parábola de la oveja perdida y la de la dracma perdida: el buen pastor es un hombre, la dueña de la dracma es una mujer (Lc 15, 1ss). Las aves del cielo, que no trabajan, evocan el trabajo en el campo (según un estereo-

tipo antiguo de sexos, es propio del varón por ser un trabajo exterior); los lirios del campo evocan el trabajo textil (según el mismo estereotipo, es propio de la mujer por ser un trabajo interior (Mt 6, 25ss); etc.[4]

La tradición de Jesús es consciente de que, con esa sabiduría para todos, un «valor de la clase superior» resulta accesible a la gente ordinaria. Jesús compara a sus oyentes, en Mt 12, 41s, con los ninivitas que se convirtieron ante la predicación de Jonás. Aquí es interpelado todo el pueblo. Pero luego añade una segunda comparación: los oyentes tienen algo que ver con la reina del Sur, que acudió a Salomón para escuchar su sabiduría. ¡Pero en Jesús hay una sabiduría superior a la de Salomón!

En Pablo continúa esta reconversión de la sabiduría: la sabiduría oculta de Dios busca nuevos destinatarios frente a los que sólo conocen la sabiduría de este mundo. Los encuentra en las comunidades cristiano-primitivas, donde «no hay muchos sabios según la carne, ni muchos poderosos, ni muchos de buena familia» (1 Cor 1, 26). Esta sabiduría es «necedad» ante el mundo; pero tal necedad es más potente que la sabiduría del mundo. La inversión de la sabiduría y la necedad aparece expresada con insuperable viveza.

La Carta de Santiago distingue programáticamente dos clases de sabiduría: una terrena, que provoca envidia y disputa, y otra «desde arriba», que es pacifica, apacible, misericordiosa, imparcial y sin hipocresía (Sant 3, 13-18). Estas dos sabidurías no se pueden asignar a clases sociales, pero sí a actitudes sociales: la verdadera sabiduría, que viene de Dios, es «humilde» y va acompañada de una renuncia a pretensiones de estatus social. Y en este sentido es accesible a los de «baja posición».

El cristianismo fue, en efecto, una sabiduría para las personas sencillas: sabiduría, no en el sentido de una gran formación intelectual, sino en el de la configuración consecuente de la vida con arreglo a unos pocos principios. El médico Galeno atestigua en el siglo II d. C. que, entre los cristianos, los hombres e incluso las mujeres llevan una vida filosófica, y menciona expresamente la autodisciplina, el control en lo relativo al comer y beber, y el afán de justicia como características de esta vida filosófica de los cristianos: como expresión de su amor a la sabiduría (*De pulsuum differentiis* 3, 31). Es innegable que en relación con la sabiduría se produce en el cristianismo primitivo (paralelamente a procesos del judaísmo) una transferencia «descendente» de la educación de las clases altas, que

4. Sobre los *logia* dobles con perspectivas varón/mujer cf. M. Ebner, *Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess* (HBSt 15), Freiburg-Basel-Wien 1998, 377-381; G. Theissen, *Frauen im Umkreis Jesu*, Sexauer Gemeindepreis für Theologie 1993, Sexau 1993, 1-23.

modifica su carácter: esa educación deriva en una paradójica sabiduría revelada, que se manifiesta precisamente a aquellos que tradicionalmente estaban excluidos de la sabiduría. La apropiación de la sabiduría se combina con una polémica vehemente con los defensores de la sabiduría tradicional, los letrados y juristas. Si nos limitamos a las sentencias más antiguas sobre ellos en Q y en Mc, llama la atención que se critique sobre todo su conducta asocial en el uso del saber. Cargan sobre los demás fardos pesados con sus enseñanzas, pero ellos no los tocan ni con el dedo meñique (Lc 11, 46). Poseen la llave del conocimiento, pero en lugar de utilizarla para hacer la sabiduría accesible a otros, impiden que otros la alcancen –aparte de que ellos mismos permanecen fuera (Lc 11, 52)–. Gustan de la precedencia y los puestos de honor, y se enriquecen con los bienes de viudas pobres (Mc 12, 38-40). Las sentencias de Q y Mc preconizan así precisamente lo que propaga el cristianismo primitivo: ¡la apertura de la sabiduría a todos, también a los fatigados y sobrecargados, también a los que no son reverenciados por su sabiduría!

Esta sabiduría no sólo traspasa fronteras sociales de arriba a abajo. Se abre también más allá de las fronteras nacionales. Hay que recordar, sobre todo, que la sabiduría fue siempre un fenómeno internacional. Esto no es sólo un descubrimiento de investigadores modernos, que han encontrado en los proverbios de Salomón fragmentos de las sentencias de Amenemope (Prov 22, 17-23, 12). Lo sabían también los transmisores antiguos: el rey Salomón intercambia su sabiduría con el rey Hirán de Tiro (Josefo, *Ant* 8, 143) y atrae con ella a la reina de Saba (1 Re 10 / 2 Crón 9). Pero en tiempo posveterotestamentario había comenzado una nacionalización de la sabiduría. Tras los inicios de Dt 4, 6-8, esa nacionalización se lleva a cabo en el libro de Jesús Sirá: la sabiduría, que emana de Dios, buscó en todos los pueblos una morada, pero no la encontró; entonces, por mandato de Dios, se estableció en Israel. Allí sirve ahora a Dios en la tienda santa –el templo (Eclo 24, 3-10)–. Lo que era una sabiduría empírica accesible a todos, se va convirtiendo en sabiduría revelada que sólo es accesible a un círculo selecto: según Jesús Sirá, al pueblo judío. Algunos escritos apocalípticos la reservan a pequeños grupos de Israel. Porque, según HenEt 42, 1-2, tampoco encontró morada en la tierra de Israel:

> La sabiduría no encontró un lugar donde poder habitar; por eso hizo morada en los cielos. La sabiduría salió a vivir entre los hijos de los hombres y no encontró morada; la sabiduría regresó a su lugar y fijó su sede entre los ángeles.

Allí, en el cielo, sólo es accesible ahora a videntes y visionarios selectos, que la han recogido en sus escritos de revelación para pequeños grupos.

En el cristianismo primitivo acontece, además, otra restricción de la sabiduría: se concentra en una única persona, en Jesús. Jesús es mucho más que el rey Sa-

lomón con toda su sabiduría (Mt 12, 42). Contiene en sí «todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2, 3). A través de esta única persona es accesible ahora a todos, en Israel y fuera de Israel.

Esto se perfila ya en la tradición de Jesús. Cuando él se compara con Salomón y su sabiduría, esta aparece a priori como algo que atrae también a extranjeros. Junto a esta comparación con Salomón está la comparación con el predicador Jonás, que logró la conversión de unos extranjeros, los ninivitas; de este modo, aparece destacada la fuerza de irradiación de Jesús hacia los paganos: en él, la sabiduría judía se hace accesible a los paganos.

La literatura epistolar contiene el denominado «esquema de la revelación», la idea de que el misterio de Dios estuvo oculto largo tiempo, pero se hizo accesible en Cristo y ahora llega también a los paganos (cf. Rom 16, 25-27; Col 1, 26s; Ef 3, 1-13). Casi se podría ver aquí una reelaboración explícita de las tradiciones sobre la sabiduría: según la tradición, la sabiduría buscó una morada entre todos los pueblos (o paganos), pero sólo la encontró en Israel (Eclo 24). El esquema cristiano primitivo de la revelación modifica esta idea radicalmente: los paganos pasan a ser ahora (sustituyendo a Israel) el lugar de revelación de la sabiduría de Dios[5]. La conexión con los temas tradicionales de la sabiduría se manifiesta en que esos pasajes presentan el misterio de la revelación de Dios como «la multiforme sabiduría de Dios» (Ef 3, 10), o lo reconducen al «sólo Dios es sabio» (Rom 16, 27), o lo describen como doctrina sapiencial (Col 1, 28). Los autores de las cartas cristianas vienen a decir así, con énfasis, que la sabiduría depositada en la enseñanza cristiana es una revelación accesible a todos los pueblos.

Podemos observar de nuevo los mismos procesos de remodelación del *ethos* que se dieron en la actitud ante el poder y la posesión: la sabiduría, que era un privilegio de la clase alta, se convierte en un «saber» accesible a todos; pero modifica su figura al asociarse con las formas sapienciales de la clase baja; pasa a ser, de un lado, la paradójica sabiduría revelada que está oculta a los sabios profesionales, y se combina, de otro, con simples sentencias, imágenes y parábolas que son comprensibles para todos. La sabiduría así transformada es accesible a todos los pueblos.

La relación entre mito y *ethos*, entre *ethos* y comunidad, aparece clara precisamente en la historia de la «transmisión sapiencial». Observamos desde los escritos tardíos del Antiguo Testamento un «ascenso» de la sabiduría. No sólo queda «objetivada» como un bien deseable, ni sólo «personalizada» poéticamente, sino «hipostasiada» como un aspecto autónomo de Dios. Está junto a Dios y se

5. M. Wolter, *Verborgene Weisheit und Heil der Heiden. Zur Traditionsgeschichte und Intention des «Revelationsschemas»*: ZThK 84 (1987) 297-319.

equipara a la esposa de Dios, la reina del cielo, reprimida por la creencia monoteísta. A este ascenso de la sabiduría en el cielo correspondió un ascenso de los sabios en la tierra: nuevas elites educativas exigieron tener acceso inmediato a Dios en forma de especulación sapiencial, con relativa independencia de la revelación acontecida históricamente (cf. Prov 1-8; Eclo 24; Sab 7-10). En el Nuevo Testamento aparece una tendencia antitética: la sabiduría baja nuevamente del cielo y se vuelve accesible en una persona concreta de la tierra, Jesús de Nazaret, que pronto pasa a ser, sin embargo (también en virtud de su identificación con la sabiduría), un socio de Dios en el cielo que actúa de modo autónomo. Podemos observar cómo Jesús fue al principio (en Q) el mensajero de la sabiduría, cómo en el evangelio de Mateo fue identificado quizá con la «sabiduría» (cf. Mt 11, 19 con 11, 2; Mt 23, 34 con Lc 11, 49), e inscrito más tarde en el papel de la sabiduría divina preexistente. Sobre todo, el evangelio de Juan habla de él en el marco de esa «cristología sapiencial» que sustituye la «sabiduría» femenina por el «logos» masculino (Jn 1, 1ss)[6]. También aquí se advierte que esa revelación sapiencial dirige la palabra, sobre todo, a miembros de la clase alta: el «jefe» judío Nicodemo es el primero que se encuentra, como «maestro de Israel» (sabio profesional, por tanto), con el kerigma joánico del Enviado preexistente (Jn 3, 1ss). Y la familia de Lázaro, cuya vida transpira un hálito de lujo (perceptible en los ungüentos caros y en un sepulcro de piedra), está entre los amigos íntimos de Jesús (Jn 11, 1ss; 12, 3ss). Pero también aquí se manifiesta primero en un mendigo, ciego de nacimiento, la necesidad de que al ser humano se le abran los ojos con un milagro para que llegue al conocimiento de la verdad (Jn 9, 1ss). La impronta sapiencial del evangelio de Juan se advierte además cuando Jesús invita a acoger su revelación como pan del cielo (Jn 6, 35ss); esto recuerda la invitación de la sabiduría a su banquete (cf. Prov 9, 1ss). O cuando Jesús promete apagar la sed manifestando la realidad divina (Jn 4, 10ss; 7, 37-39); esto recuerda la llamada de la sabiduría en Eclo: «El que me come, tendrá más hambre; el que me bebe, tendrá más sed» (Eclo 24, 21). O cuando Jesús se revela como verdadera vid a la que todos los discípulos están ligados por el amor; y esto recuerda la presentación que hace de sí misma la sabiduría en Eclo 24, 17s: «Como vid hermosa retoñé... Yo soy la madre del amor hermoso, del temor, del conocimiento y de la santa esperanza». Jesús, como sabiduría revelada, puede permanecer por siempre junto a los suyos en figura de «Espíritu de la verdad»... también después de su despedida (Jn 14, 15ss.25s y *passim*).

6. Sobre los motivos sapienciales en el evangelio de Juan, cf. M. Scott, *Sophia and Johannine Jesus* (JSNT.S 71), Sheffield 1992. Sobre el tema constante de la «cena de la sabiduría», cf. K.-G. Sandelin, *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity* (AAbo 64, 3), Aabo Akademi 1986.

2. *Cambio de valores en relación con la santidad y la pureza*

Los poderosos y los ricos aspiran a envolver su poder y su posesión en el esplendor de lo santo y legítimo. Sabios y sacerdotes administran este esplendor y se dejan seducir a menudo por él para multiplicar el poder y la posesión. Pero su verdadero poder es el poder de definición. Los sacerdotes tienen facultad, según Lev 10, 8, de

> «distinguir entre lo santo y lo profano, lo puro y lo impuro». Deben «enseñar a los israelitas todos los preceptos que les comunicó el Señor por medio de Moisés».

Los dos conceptos de «santo» y «puro», que se emplean casi como sinónimos, no significan exactamente lo mismo: «santidad» es ante todo una cualidad de Dios que puede pertenecer, en segundo término, a personas, objetos y ritos. Lo opuesto a «santo» es lo profano, no lo impuro. Porque lo santo puede ser impuro o hacer impuro si entra en contacto con personas que no poseen el grado obligatorio de santidad. Pureza es primariamente una cualidad de personas y objetos. Significa aptitud para el culto; posibilita la admisión de personas al culto y el uso de instrumentos en él. Lo profano puede ser puro o impuro. Sólo en una aproximación cultual a Dios adquiere relevancia la distinción entre puro e impuro[7].

Glosamos a continuación algunos aspectos de la distinción entre sagrado o santo y profano, entre puro e impuro: las estrategias que se emplean para asegurar el poder con ayuda de categorías de santidad, estrategias para asegurar el estatus, segregarse frente a los laicos y mantener los privilegios.

La salvaguarda del estatus se logra mediante una serie de normas genealógicas y matrimoniales. Todos los sacerdotes deben descender de sacerdotes y documentar esta descendencia en un registro patronímico (cf. Josefo, *Vita* 1). No pueden casarse con prostitutas, divorciadas, prisioneras de guerra y, obviamente, extranjeras (Lev 21, 7; Josefo, *Ap* 1, 31). Para sumos sacerdotes rigen normas más severas aún.

El *aumento de los tabúes* para sacerdotes incrementa la distancia respecto a los laicos. La impureza como tabú aparece ligada, sobre todo, a las fronteras de la vida: muerte y enfermedad, sexualidad y menstruación. Los sacerdotes deben mantenerse alejados de cadáveres y sólo pueden ejecutar ritos funerarios con familiares muy próximos (Lev 21, 1-4.11s). Las exigencias de control sexual son en ellos mayores que en otras personas: los hijos de Elí pierden el derecho de su familia al sacerdocio por acostarse en el santuario con mujeres que acudían allí pa-

7. Sobre las categorías de «santidad» y «pureza», cf. D. P. Wright, art. «Holiness» (OT), ABD III, 237-249; Id., art. «Unclean and Clean (OT)», ABD VI, 728-741; R. Hodgson jr., art. «Holiness (NT)», ABD III, 249-254; H. Hübner, art. «Unclean and clean (NT)», ABD VI, 741-145.

ra el culto divino (1 Sam 2, 22-24). El encuentro con lo santo puede exigir la abstinencia sexual: Moisés y todo el pueblo deben evitar toda actividad sexual durante tres días antes de la revelación en el Sinaí (Ex 19, 15).

La *reducción de tabúes* para sacerdotes es la otra cara de su «santidad» especial: tienen acceso a lo santo en circunstancias en las que los otros quedan excluidos. Se trazan unas fronteras jerárquicas: el «lugar santísimo» sólo es visitado por el sumo sacerdote, y una sola vez al año; el atrio del templo, por algunos sacerdotes seleccionados; el atrio de los sacerdotes, por todos los sacerdotes; el atrio anexo, por todos los varones de Israel; el último atrio del espacio sagrado, también por las mujeres. Fuera del espacio sagrado, ¡también los paganos pueden estar en la explanada del templo!

Hubo siempre «tendencias democratizadoras» en esta materia. La «santidad», en efecto, crea diferencias de estatus en el pueblo; pero establece también la distinción entre el pueblo de Israel y los otros pueblos. A todo Israel se exige: «Sed santos, porque yo, el Señor, vuestro Dios, soy santo» (Lev 19, 2 cf. 22, 31ss). Se promete a todo Israel: «Seréis un reino de sacerdotes y un pueblo santo» (Ex 19, 6). Esta conciencia de que todos son santos puede llevar a la crítica contra la santidad sacerdotal privilegiada, como indica el motín de Coré (Núm 16). Las tendencias «democratizadoras», que entonces fueron reprimidas, se van imponiendo en el curso del tiempo: precisamente la época neotestamentaria ofrece muchos grupos especiales en Israel que extienden la santidad sacerdotal a los laicos, para caracterizar así las tradiciones autóctonas frente a los extranjeros.

Las tendencias que encontramos en el movimiento de Jesús y en el cristianismo primitivo a extender la santidad y sus exigencias, forman parte de un cambio de valores que se produce en todo el judaísmo; sólo que, en el cristianismo primitivo, las ideas de santidad se extienden a los no judíos, si abrazan la fe cristiana.

La *salvaguarda del estatus* por descendencia, primera estrategia para asegurar los privilegios sacerdotales, desaparece en el cristianismo primitivo, no privilegiando a una elite del pueblo, sino a todo el pueblo. Y la predicación del Bautista polemiza fundamentalmente con un estatus de salvación garantizado por la vía de la descendencia de Abrahán (Mt 3, 9 par). Todos los israelitas deben adquirir su nuevo estatus de salvación mediante un rito purificador: el bautismo. Este bautismo aparece asociado en el cristianismo primitivo con el Espíritu santo. El Espíritu pasa a ser el poder que confiere el estatus y ocupa el lugar de la descendencia genealógica. Esto se observa de modo ejemplar en Jesús: el Espíritu santo que desciende en el bautismo le confiere el estatus de «hijo de Dios» (Mc 1, 9-11) y lo conduce a la proclamación pública de ese estatus (Mt 3, 17). El Exaltado adquiere igualmente su estatus de «hijo de Dios», en fórmula prepaulina, mediante el «espíritu de santidad». De ese modo es superado y trascendido el estatus que

Jesús poseía ya como descendiente de David (Rom 1, 3s). Los autores de los evangelios de Mt y Lc recogen la tensión existente entre sus genealogías patrilineares y la idea de generación por el Espíritu, para mostrar que el verdadero fundamento de su estatus mesiánico no es la descendencia regia de Jesús, sino su generación por el Espíritu. Esta generación interrumpe la genealogía. Es interesante que Mt incluya entre los antepasados de Jesús a cuatro mujeres que no cumplen las elevadas exigencias de santidad en los matrimonios sacerdotales: Tamar era viuda, Rahab una prostituta, Rut una extranjera y Betsabé una adúltera[8]. ¡Jesús es, no obstante, el mesías engendrado por el Espíritu! De ese modo es también un modelo para todos los cristianos. Porque todos los cristianos deben al Espíritu su estatus de «hijos de Dios» independientemente de la genealogía y la procedencia (Rom 8, 4; Gál 4, 6). Todos son santos (cf. Rom 1, 7; 1 Cor 1, 2 y *passim*). «Santos» pasa a ser pronto el apelativo que se aplican todos los cristianos: todos adquieren un estatus que antes sólo era propio de los sacerdotes.

¿Se transfiere también a todos, con el estatus de santidad, el *endurecimiento de tabúes*? Hay constancia, en efecto, del endurecimiento de normas. Pero la cuestión es hasta qué punto son normas de inspiración cultual. En Jesús encontramos aquí una actitud abierta. Cuando en el *logion* sobre el divorcio identifica las segundas nupcias con el adulterio, está presentando una concepción del matrimonio según la cual resulta válido por encima de la separación y el divorcio. Podrían haber servido de analogía e inspiración para este *ethos* matrimonial rigorista las reglas matrimoniales para sacerdotes, según las cuales estos no podían casarse con una divorciada (Lev 21, 7). Pero esto no es seguro. Y es que, al mismo tiempo, se puede considerar la ascesis sexual en los dichos de Jesús como una existencia de eunuco por el reino de Dios (Mt 19, 12). Los eunucos fueron excluidos del culto (cf. Dt 23, 2). Se eliminan aquí expresamente las exigencias de santidad. ¡Lo que incapacita para el culto, acerca al reino de Dios! Recuérdese, además, que a la moral de ascesis sexual en los dichos de Jesús se contrapone una moral sexual tolerante en algunos relatos sobre el trato de Jesús con las mujeres (Lc 7, 37ss; Jn 8, 2ss).

Esta moral sexual tolerante falta en Pablo. Sólo encontramos en él exigencias de un control sexual riguroso, exigencias que él fundamenta expresamente en el carácter sacerdotal de la vida cristiana: «¡Huid de la fornicación!… ¿O no sabéis

8. Caben otras interpretaciones de las cuatro mujeres en la genealogía de Mt: 1. Repárese en la irregularidad de la acción divina, que va por caminos insólitos; esto encaja también en la interpretación antes expuesta. 2. Piénsese en las pecadoras, con la salvedad de Rut. 3. Las mujeres paganas parecen sugerir la llamada del mesías a los paganos; pero en este punto no cabe establecer ninguna referencia a María. Cf. sobre las diversas interpretaciones, U. Luz, *El evangelio según san Mateo* I, Salamanca ^{2}2001, 129s.

que vuestro cuerpo es un templo del Espíritu santo que está en vosotros?» (1 Cor 6, 18s). La primera exigencia de la santidad de vida ordenada por Dios es abstenerse de la fornicación (1 Tes 4, 3). Pero no se limita Pablo a considerar el *ethos* sexual como una expresión de la «santidad» de la vida. Si el cuerpo del cristiano es un templo, entonces el cristiano celebra con toda su vida el «culto espiritual» en este templo: los cristianos deben ofrecer sus cuerpos a Dios como «sacrificio vivo y santo» (Rom 12, 1). Bajo este titular está la parénesis de Pablo, que abarca toda la vida cristiana: circunspección en la convivencia de la comunidad, amor recíproco y a los extraños, lealtad al Estado, etc. Sólo muy al margen menciona la ética sexual (cf. Rom 13, 13). Este «culto divino en la cotidianidad del mundo» no es conducta de un individuo aislado, sino inserta en el marco de la comunidad. Porque la comunidad misma es el nuevo templo de Dios (1 Cor 3, 16ss). Su vida es, desde la muerte de Cristo, una perpetua fiesta de pascua en la que se desecha el viejo fermento, es decir, todo lo inmoral (1 Cor 5, 6s). Desde su conversión, todos están «lavados, santificados y justificados» por Cristo (1 Cor 6, 11). La purificación ritual, el bautismo (al que se alude con la metáfora de la ablución), conduce a la santificación, que consiste, a su vez, en una nueva vida ética de justicia. La santificación cultual pasa a ser de este modo, en el cristianismo primitivo, una vida ética en el espacio de la comunidad. Señalemos que esa vida demuestra así su carácter judío: la inmersión de la vida entera en los preceptos rituales y éticos de la *torá*, sin distinción fundamental entre unos y otros, es una característica de las comunidades y grupos judíos. Aunque los cristianos abandonaron algunas prácticas rituales –en especial las que servían como señas de identidad judía–, con la santificación de la vida entera siguen un esquema profundamente judío. Y cuando trasfieren las ideas sacerdotales a la totalidad de la vida, están siguiendo también las tendencias del judaísmo de la época.

Un ejemplo clásico de esta transferencia del estatus y la conducta sacerdotal a todos los miembros de la comunidad es 1 Pe: los cristianos forman, como comunidad, «un templo espiritual y un sacerdocio santo para ofrecer sacrificios espirituales» (2, 5). Poseen un elevado estatus como «linaje elegido, sacerdocio regio, pueblo santo» (2, 9), al que ahora pertenecen también los que al principio no formaban parte del pueblo de Dios (2, 10). Sigue inmediatamente después la parénesis sobre la conducta ejemplar entre los paganos (2, 11s); y esto, aunque en algunos aspectos los cristianos se comportan de forma diferente a la del entorno: abandonan el modo de vida heredado de los padres, consideran incluso la ruptura con las tradiciones como una liberación: «Sabéis con qué os rescataron del modo de vivir idolátrico que heredasteis de vuestros padres: no con oro ni plata perecederos, sino con la sangre preciosa de Cristo...» (1, 18s). Sólo apartándose de su vida anterior, rompiendo con tradiciones, han alcanzado la santificación:

Como hijos obedientes, no os amoldéis más a las aspiraciones que teníais antes, en los días de vuestra ignorancia: igual que es santo el que os llamó, sed también vosotros santos en toda vuestra conducta (1 Pe 1, 14-16).

La santificación es también aquí, inequívocamente, una vida nueva en el marco de la comunidad, un alejamiento del modo de vida pagano. Y aunque la Carta de Pedro predica una ética de adaptación y de autoestigmatización voluntaria, soportando el sufrimiento, exhorta sin embargo a esa conducta humilde dentro de una conciencia aristocrática: ¡esos que padecen como esclavos, o como cristianos, son en realidad de estirpe real!

Cabe hablar, por tanto, también en relación con los valores sacerdotales de santidad y pureza, de una transferencia descendente de los valores aristocráticos. Como en otros casos, esta transferencia descendente va ligada a una crítica de las elites sacerdotales tradicionales. Pero no se toman de ellos sólo ideas valorativas (modificadas) sobre la buena conducta, sino también los recursos para criticar la exclusividad sacerdotal.

Es precisamente la *reducción de tabúes en los sacerdotes* (su derecho a incumplir muchos tabúes válidos para los laicos) lo que da argumentos contra las normas cultuales. Ya en Mc se justifica la libertad de cortar espigas en sábado con la conducta del rey David y del sacerdote Abiatar (Mc 2, 23-28), aunque David no quebrantó el sábado al comer los panes de la proposición, y las espigas del campo no son lo mismo que los panes de la proposición en el templo. Lo decisivo es esto: como el rey David reclamó para sí un privilegio de los sacerdotes, los seguidores de Jesús reclaman ahora un derecho regio a eludir el sábado. Se apropian privilegios sacerdotales para invalidar exigencias del culto sacerdotal. Mt reforzó aún más los argumentos al respecto (Mt 12, 1ss): hace referencia al servicio sabático de los sacerdotes en el templo. Si los sacerdotes trabajan en sábado, pueden hacerlo también los cristianos, sobre todo cuando se hace por misericordia, que ha de apreciarse más que el sacrificio. Es aleccionador cómo justifica Mt la segunda infracción sabática: la curación de un hombre con la mano atrofiada en sábado, curación que es narrada a continuación del episodio de las espigas. Mt añade (sobre Mc) el argumento de la oveja que cae en un hoyo, frecuente en otros debates judíos sobre el sábado: «¿Quien de vosotros, que tenga una sola oveja, si esta cae en un hoyo en sábado, no la agarra y la saca?» (Mt 12, 11). Mt presupone muy obviamente a personas que sólo poseen una oveja. Está pensando en gente pobre y humilde. ¡Pero justamente a ellos se inculca la conciencia de sacerdotes y reyes!

Esta actitud libre y provocativa ante normas y tabúes de culto tuvo que llevar al conflicto con los sacerdotes, sobre todo cuando Jesús atacó directamente con su

vaticinio del templo el centro cultual del judaísmo. En su muerte influyeron menos los sabios en competencia (los letrados fariseos) que los sacerdotes fariseos. Y también después de su muerte fueron ellos los principales adversarios del movimiento de Jesús en el judaísmo.

La actitud ante el templo puede ilustrar asimismo la última tendencia de este cambio de valores que resta por comentar: la desnacionalización de la santidad. Quizá en ningún ámbito fue tan tremendamente eficaz el poder definidor de las normas de santidad como en la exclusión de los paganos. Habían colocado alrededor del espacio interior del templo unos carteles que amenazaban de muerte a todo extranjero que pisase ese espacio interior[9]. La amenaza estaba formulada en términos oscuros: «Cada cual será la causa de su muerte». Tampoco quedaba excluido del todo con tales amenazas un linchamiento espontáneo, ya que no se especificaba quién ejecutaría la amenaza mortal. Los primeros cristianos esperaban (quizá apoyados en dichos de Jesús sobre la peregrinación de las naciones) que esta exclusión de los paganos del templo quedara pronto abolida. En la purificación del templo narrada por Mc, Jesús expresa esa esperanza con palabras de Is 56, 7: el templo debe ser lugar de oración para todos los pueblos (Mc 11, 17). Esteban encarnó quizá esta esperanza. Podría estar latente en la acusación de que él esperaba la destrucción del templo por obra de Jesús y un «futuro» (!) cambio de las tradiciones de Moisés (Hch 6, 14). Si profetizó realmente que en el futuro sería abolida la exclusión de los paganos, resulta comprensible que hubieran liquidado a Esteban por linchamiento (¡en una exégesis extensiva de los carteles de advertencia!). Pablo fue acusado más tarde de haber introducido a un pagano en el espacio interior del templo (Hch 21, 28), y él mismo llega a ser casi objeto de linchamiento y asesinato alevoso. La parte de verdad que hay en la inculpación contra Pablo es que la apertura del templo respondía a sus esperanzas y a las de otros cristianos. El propio Pablo llegó a considerar su labor misionera entre los paganos como un servicio sacerdotal, «para que los paganos sean una oblación agradable a Dios, santificada por el Espíritu santo» (Rom 15, 16). Quiere realmente llevar a los paganos al templo. Todos los pueblos han de ser santificados. No hay duda: el mandamiento de «ser santo como Dios es santo» fue ampliado en el cristianismo primitivo desde el pueblo de Israel a todos los pueblos (1 Pe 1, 14ss; 2, 10).

La actitud ante los valores sacerdotales de pureza y santidad pone también de manifiesto la unidad de mito y *ethos*, de *ethos* y comunidad. Si el poder sacerdo-

9. La prohibición de la entrada en el interior del templo para los paganos está bien documentada, tanto literaria como arqueológicamente. Josefo, *Ant* 15, 417; *Bell* 5, 194; 6, 124-126 alude expresamente a carteles de advertencia. Se han encontrado dos ejemplares. Cf. también Filón, *LegCai* 212; Hch 21, 27s; JOSEFO, *Ap* 2, 102-104; Id., *Bell* 2, 341; 5, 402.

tal consiste en definir y «repartir» salvación y perdición, santidad y profanidad, pecado y justicia, ahora hay un cambio radical en este reparto: los paganos, antes «profanos», se vuelven «santos»; los pecadores se vuelven justos. En el mito de Cristo, a tenor de este cambio, él asume la culpa como inocente, sufre como justo, soporta la maldición como bendito. Pablo, que ha «codificado» también su inversión de otros valores en las imágenes de su cristología, y la ha conceptualizado en lenguaje expresivo, hace aquí lo propio: el acontecimiento de Cristo no realiza sólo un intercambio de poder y debilidad, riqueza y pobreza, sabiduría y necedad, sino también un intercambio de pecado y justicia:

> Porque en Cristo estaba Dios reconciliando al mundo consigo... A quien no conoció pecado, lo hizo pecado por nosotros, para que en él fuésemos justicia, una justicia válida ante Dios (2 Cor 5, 19.21).

O:

> Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, porque él se hizo maldición por nosotros... para que la bendición de Abrahán alcanzase a los paganos en Cristo Jesús (Gál 3, 13s).

Pablo no llegó a desarrollar sistemáticamente una cristología en categorías de culto; pero aparecen ya en él algunos elementos, como la idea de la muerte vicaria y expiatoria, o la idea de la presentación sacerdotal del Resucitado ante Dios (Rom 8, 34). Sólo encontramos construida lógicamente esa cristología de categorías cultuales en la Carta a los hebreos. Esta carta combina dos imágenes fundamentales: de un lado, el mundo es un templo en cuyo lugar santísimo entró Cristo; de otro, la historia es un recorrido por el desierto que hace el pueblo de Dios. La combinación de ambas imágenes (distribuidas entre las partes dogmáticas y parenéticas de Heb) da como resultado una transformación de los valores cultuales: Cristo, sumo sacerdote, entró una sola vez en el lugar santísimo; pero no es el único que entra allí, sino que abre el camino para todos los miembros del pueblo de Dios (Heb 10, 20). Fue su precursor (6, 20). Ya no hay sacerdotes y laicos en el culto universal. Todos encuentran acceso al lugar santísimo, la meta de la gran migración por la historia: la ciudad del Dios vivo (12, 22). Este camino es allanado por Cristo, pero se recorre en la prueba ética de los cristianos. El sacrificio del sumo sacerdote celestial se produce para purificar «nuestra conciencia» de «obras muertas» (9, 9). El culto permite liberarse de una «mala conciencia» (10, 22). El camino de todos hacia Dios es una prueba de fe, como perseverancia y fidelidad, en la marcha por la historia. Esta comunidad abandonó las jerarquías sacerdotales: junto al único sumo sacerdote no hay espacio para una pluralidad de sacerdotes en la tierra; ¡todo eso pertenece al viejo mundo perecedero!

Reanudamos, al final, nuestras consideraciones sobre el *ethos* cristiano primitivo. Compendiamos de nuevo, brevemente, las ideas fundamentales, antes de añadir otras que las prolongan. El *ethos* cristiano primitivo está determinado por dos valores fundamentales: amor al prójimo y humildad. Estos dos valores traspasan las fronteras entre grupos internos y grupos externos por medio del amor al prójimo radicalizado, que va referido también al extranjero, al enemigo y al pecador. Y traspasa las fronteras entre los que están arriba y los que están abajo por medio de la humildad radicalizada, que no se exige sólo a los que están abajo, sino también a los que están arriba, y pasa a ser criterio de poder y autoridad. Estos dos movimientos, que rebasan las fronteras en su dimensión vertical y horizontal, marcan también el resto del *ethos* cristiano primitivo, es decir, las ideas relativas al poder y la posesión, a la sabiduría y la santidad. Aquí se produce siempre un «descenso» de los valores de la clase alta, que se cruza con un «ascenso» de los valores de la clase baja; y se produce siempre una desnacionalización de las ideas de valor, que se combina con una aculturación o apertura al *ethos* de los otros pueblos.

Es fácil recapitular de nuevo los dos valores fundamentales del cristianismo primitivo y apoyarlos en un valor común. Lo que tienen en común es que parten del valor que posee el ser humano independientemente del estatus y de la pertenencia grupal. De hecho fue en aquella época, en el siglo I de la era cristiana, cuando se descubrió el valor del ser humano al margen del estatus y el grupo, no sólo en el cristianismo primitivo sino paralelamente también en el judaísmo y en la filosofía[10].

El «Sitz im Leben» social de ese *ethos* son, dentro del cristianismo primitivo, unos grupos en los que la clase alta y la clase baja, judíos y paganos, se aproximaron más que nunca, no sólo en el discurso ético sino también en la vida real –aunque en la clase alta constituían sólo una periferia carente de poder político–. Estos grupos socialmente estructurados evolucionan hacia una dimensión propia junto a las dos unidades sociales decisivas de la sociedad antigua: la familia y el Estado, el *oikos* y la *polis*. Aunque surgieron de un movimiento de carismáticos itinerantes que vivían de forma marginal y profesaban un *ethos* radical, estos grupos se independizaron con relativa celeridad de sus orígenes y desarrollaron un *ethos* mucho más moderado. Pero también en este *ethos* moderado se dejó sentir la radicalidad original. Porque las comunidades tenían que definirse frente a las otras unidades de la sociedad antigua. No desaparecieron las tensiones con la familia. En reacción al *ethos* crítico con la familia, se desarrolló una ética de apo-

10. Cf. G. Theissen, *Wert und Estatus des Menschen im Urchristentum*: Humanistische Bildung 12 (1988) 61-93.

yo a la familia (el «patriarcalismo del amor» en la casa cristiana, que encontramos en su estado más puro en los escritos deuteropaulinos). Pero no es casual que continuara la transmisión y práctica de los dichos de Jesús que critican a la familia: en caso de conflicto, la comunidad imponía sus convicciones frente a los vínculos familiares. Continuaron igualmente las tensiones con el Estado. En reacción a las tendencias críticas con el Estado se desarrolló un *ethos* de acentuada lealtad al mismo (en Rom 13, 1-17 y 1 Pe 2, 13-17). Pero tampoco aquí es casual que las tradiciones de crítica al Estado permanecieran vivas. Porque, en caso de conflicto, la comunidad esperaba también entonces que se denunciara la obediencia al Estado partiendo de las propias convicciones: el martirio era una (rara) posibilidad, y gozaba de gran prestigio en la comunidad.

La dinámica social, reseñada fugazmente, que late detrás del *ethos* cristiano primitivo, puede explicar quizá la tensión profunda de este *ethos*: tensión entre la radicalización de las exigencias, por una parte, y la gracia por otra; entre el rigorismo de las normas y la aceptación social. Esta tensión aparece instalada en la estructura misma del *ethos*: el que radicaliza el amor al prójimo y la humildad respecto a las otras personas, debe intensificar los mismos valores respecto a sí mismo, y llega a un *ethos* de auto-aceptación a pesar de todas sus flaquezas. Pero ¿cómo se alcanza entonces la postulada radicalización? Todas las normas éticas tienden sin duda a imponerse; pero sólo se realizan en la vida cotidiana con compromisos. Generan una tensión interna entre el *ethos* ideal y el real; pero tendrán que darse unas condiciones concretas para que el *ethos* radical pueda imponerse.

Se puede llegar a la radicalización de las exigencias, en mi opinión, cuando gentes sencillas se lanzan a imitar y hacer realidad unos valores aristocráticos –sobre todo, cuando no se limitan a adoptar unas normas, sino que asumen la conciencia aristocrática ligada a ellas–: la pretensión de hacerlo mejor que otros. Los primeros cristianos quisieron, en efecto, practicar una justicia mejor (Mt 5, 20). Quisieron ser «luz del mundo» y «sal de la tierra» (Mt 5, 13-16). Y cuando compartían el consenso de su entorno, querían sobrepasarlo. Su pretensión no era sólo ser buenas personas, sino mejores. Esto se adivina hasta en las exhortaciones «conservadoras» de las tablas domésticas. No aspiraban sólo a ser buenos esclavos, sino intachables; no sólo buenas mujeres, sino ejemplares. Las comunidades en las que conviven grupos de la clase alta y de la clase baja más intensamente que en el resto de la sociedad, ofrecen una oportunidad para esta «transferencia descendente de valores» de la clase alta y para la consiguiente radicalización del *ethos*. Pero la incitación a ello podría haber partido del movimiento original de los carismáticos radicales desarraigados. El que está fuera de todas las ataduras sociales puede traspasar las fronteras de estatus y jerarquías en su pensamiento y en sus proyectos de vida.

La radicalización de la gracia podría haber tenido igualmente un «Sitz im Leben» y una función en la vida de las comunidades cristianas primitivas. Estas comunidades recién fundadas, en efecto, tuvieron que desarrollar una gran fuerza de integración, tanto mayor por su voluntad de congregar a personas de muy diverso origen, diversa cultura, diverso estatus. La integración estaría condenada al fracaso si las exigencias radicales de conducta pro-social no estuvieran equilibradas por un *ethos* que contase con el fracaso fáctico de las personas y encontrase el modo de permitir a los fracasados y culpables una convivencia en autoestima. Los grupos cristianos primitivos pudieron decidirse a vivir el *ethos* radical de amor y humildad gracias a su convicción, igualmente radical, sobre la dignidad del pecador: este es el amado de Dios. Le vale la redención. Se le da una oportunidad para volver a empezar.

Esta coexistencia de un *ethos* radical con un promedio humano normal era facilitada por el hecho de que el *ethos* cristiano primitivo se inscribía en el acontecimiento de Cristo (como enlace singular de historia y mito). No era un simple *ethos* de conducta humana, sino el *ethos* del obrar divino. Dios mismo llevó a cabo esa inversión de valores que convertía el poder en debilidad, la posesión en pobreza, la sabiduría en necedad y el pecado en justicia. Todo esto aconteció en la biografía del Hijo de Dios, especialmente a través del camino de la cruz, superado en la resurrección. Una vez inscrito el *ethos* cristiano primitivo en este mito, nadie pudo ya disociarlo de las convicciones fundamentales del cristianismo primitivo. Por mucho que la vida real de la comunidad tendiera a alejarse de su *ethos*, este podía renovarse siempre desde esa narración fundamental de la fe cristiana.

Vuelve aquí, en la narración fundamental mito-histórica del cristianismo primitivo, la tensión de fondo del *ethos* cristiano-primitivo. Por una parte, todo el *pathos* reside en que un ser divino ha venido a este mundo. Se hizo realmente hombre: carne, sufrimiento y muerte. La divinidad abrazó en él la realidad del hombre mismo, finita y distante de Dios. Con ello se corresponde la radicalización de la gracia, la aceptación de lo imperfecto, de lo contrario a la norma y de lo perdido. Por otra parte, esta narración mito-histórica fundamental incluye la superación de esa realidad en virtud de la resurrección. Con esta comienza una nueva realidad en el viejo mundo. Se abren nuevas posibilidades de conducta. De ahí la radicalización de las exigencias, en las que subyace la visión de un ser humano nuevo, impregnado de amor a Dios y al prójimo, que no hace a su semejante objeto de apetito sexual ni objeto de una agresión desenfrenada, que difunde la paz en medio de la lucha por las posibilidades de la vida y renuncia a la mentira y el engaño, que se mueve por la bienaventuranza: «Dichosos los limpios de corazón, porque verán a Dios» (Mt 5, 8).

Una nota personal para terminar: mi exposición del *ethos* cristiano primiti les parecerá a algunos demasiado «positiva». ¿No es producto de un hombre m derno que infiltra sus ideas de un *ethos* universalizable en el análisis del crist nismo primitivo? Quizá se pueda invertir la pregunta: un *ethos* moderno, orie tado a un esquema comunicativo, ¿no está influido, más de lo que reconoce, p unas tradiciones cristianas? Podemos dejar la pregunta en el aire. El cristianisr primitivo no es un mero *ethos*. Es también mito y rito. Y nos encontramos ac (especialmente en el lenguaje semiótico de los ritos) con unas ideas chocante no-modernas. Y el sentido central de los ritos cristiano-primitivos reside posib mente en esas ideas.

La radicalización de la gracia podría haber tenido igualmente un «Sitz im Leen» y una función en la vida de las comunidades cristianas primitivas. Estas counidades recién fundadas, en efecto, tuvieron que desarrollar una gran fuerza de tegración, tanto mayor por su voluntad de congregar a personas de muy diver- origen, diversa cultura, diverso estatus. La integración estaría condenada al acaso si las exigencias radicales de conducta pro-social no estuvieran equilibraas por un *ethos* que contase con el fracaso fáctico de las personas y encontrase el odo de permitir a los fracasados y culpables una convivencia en autoestima. os grupos cristianos primitivos pudieron decidirse a vivir el *ethos* radical de nor y humildad gracias a su convicción, igualmente radical, sobre la dignidad el pecador: este es el amado de Dios. Le vale la redención. Se le da una oportudad para volver a empezar.

Esta coexistencia de un *ethos* radical con un promedio humano normal era cilitada por el hecho de que el *ethos* cristiano primitivo se inscribía en el contecimiento de Cristo (como enlace singular de historia y mito). No era un mple *ethos* de conducta humana, sino el *ethos* del obrar divino. Dios mismo evó a cabo esa inversión de valores que convertía el poder en debilidad, la posión en pobreza, la sabiduría en necedad y el pecado en justicia. Todo esto conteció en la biografía del Hijo de Dios, especialmente a través del camino de cruz, superado en la resurrección. Una vez inscrito el *ethos* cristiano primiti- en este mito, nadie pudo ya disociarlo de las convicciones fundamentales del istianismo primitivo. Por mucho que la vida real de la comunidad tendiera a ejarse de su *ethos*, este podía renovarse siempre desde esa narración fundaental de la fe cristiana.

Vuelve aquí, en la narración fundamental mito-histórica del cristianismo priitivo, la tensión de fondo del *ethos* cristiano-primitivo. Por una parte, todo el *athos* reside en que un ser divino ha venido a este mundo. Se hizo realmente ombre: carne, sufrimiento y muerte. La divinidad abrazó en él la realidad del ombre mismo, finita y distante de Dios. Con ello se corresponde la radicalizaón de la gracia, la aceptación de lo imperfecto, de lo contrario a la norma y de perdido. Por otra parte, esta narración mito-histórica fundamental incluye la iperación de esa realidad en virtud de la resurrección. Con esta comienza una ueva realidad en el viejo mundo. Se abren nuevas posibilidades de conducta. De ní la radicalización de las exigencias, en las que subyace la visión de un ser huiano nuevo, impregnado de amor a Dios y al prójimo, que no hace a su semente objeto de apetito sexual ni objeto de una agresión desenfrenada, que difun- la paz en medio de la lucha por las posibilidades de la vida y renuncia a la ientira y el engaño, que se mueve por la bienaventuranza: «Dichosos los limpios corazón, porque verán a Dios» (Mt 5, 8).

Una nota personal para terminar: mi exposición del *ethos* cristiano primitivo les parecerá a algunos demasiado «positiva». ¿No es producto de un hombre moderno que infiltra sus ideas de un *ethos* universalizable en el análisis del cristianismo primitivo? Quizá se pueda invertir la pregunta: un *ethos* moderno, orientado a un esquema comunicativo, ¿no está influido, más de lo que reconoce, por unas tradiciones cristianas? Podemos dejar la pregunta en el aire. El cristianismo primitivo no es un mero *ethos*. Es también mito y rito. Y nos encontramos aquí (especialmente en el lenguaje semiótico de los ritos) con unas ideas chocantes y no-modernas. Y el sentido central de los ritos cristiano-primitivos reside posiblemente en esas ideas.



TERCERA PARTE

EL LENGUAJE RITUAL DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

La génesis de los sacramentos cristiano-primitivos a partir de acciones simbólicas

Las religiones son sistemas de signos que remiten a una realidad última. El que estudia la historia de la religión cristiana primitiva puede seguir la génesis de un sistema religioso de signos o, por decirlo con un símil, la construcción de una catedral semiótica. Su material consta de signos en tres formas distintas: un lenguaje narrativo que incluye el mito y la historia; un lenguaje prescriptivo que incluye normas y principios de valor; y un lenguaje ritual que incluye principalmente los sacramentos cristianos primitivos: bautismo y cena[1]. Después de haber analizado el lenguaje narrativo y prescriptivo del cristianismo primitivo, abordamos en los dos capítulos próximos el lenguaje ritual. Es frecuente subestimarlo por la escasez de textos del Nuevo Testamento referidos a los ritos cristianos; pero tiene gran importancia. Los ritos condensan todo el sistema de signos de una religión. El ámbito de comportamiento primario de un mito religioso es el rito, no el *ethos*. Pero ¿qué es un rito?[2]. Los ritos son acciones que, debi-

1. «Ritos» es el término más amplio; «sacramentos», el más estricto, que sólo incluye dos ritos de especial importancia dentro de la religión cristiana primitiva: bautismo y cena. Ambos están muy relacionados con la narración cristiano-primitiva fundamental. Sólo ellos proceden de acciones y palabras de Jesús; sólo ellos aparecen ligados estrechamente a su muerte y resurrección. Ambos tienen una relevancia especial para el *ethos* cristiano primitivo –como punto de partida hacia la parénesis (el bautismo) y como fundamento de comunión (la cena)–. El considerar solamente estos dos ritos como «sacramentos» dentro de esta teoría de la religión cristiana primitiva, no es, a mi juicio, una mera «precomprensión» confesional. Sólo el protestantismo, como se sabe, los considera como únicos sacramentos, mientras que el catolicismo incluye además la confirmación, la penitencia, la unción, el orden sacerdotal y el matrimonio entre los sacramentos. El catolicismo tiene razón en el sentido de que también estos ritos forman parte del lenguaje ritual de la religión cristiana; y tiene razón en incluir en este lenguaje ritual otras muchas acciones simbólicas, los denominados «sacramentales»: consagraciones, bendiciones, exorcismos.

2. Cf. B. Lang, art. «Ritual/Ritus», en HRWG IV, 1998, 442-458: «'ritual' es un concepto genérico para designar las acciones religiosas que se ejecutan de modo uniforme en determinadas ocasiones, según normas cuya práctica se fija por tradición o por prescripción, y que pueden constar de gestos, palabras y del uso de objetos» (p. 442s).

do al rigor en la observancia de las normas, constituyen un fin en sí. Por eso no tienen por qué poseer un carácter religioso; la vida profana diaria está llena de ritos. No obstante, hasta las ceremonias secularizadas tienen un aura religiosa. ¿Por qué? Hay dos razones.

La primera es que la regulación estricta hace que los ritos sean independientes del espacio y el tiempo, por lo que se pueden practicar como una secuencia idéntica. Son recursos privilegiados para estructurar el espacio y el tiempo con fiestas periódicas y conservar o renovar la identidad del ser humano más allá de sus cambios. Su identidad independiente de espacio y tiempo permite «despegar» del fluir de lo perecedero. Por eso, los humanos viven siempre las fiestas como una aparición de lo «eterno» en el tiempo.

La segunda razón es que los ritos están exentos de la finalidad cotidiana. Una acción que es ya un fin en sí puede convertirse en expresión simbólica de la realidad última, que es fin, sentido y valor en sí misma, y de la que depende todo lo que tiene sentido y valor. Lo que es regulador en sí, queda santificado en el rito. De ahí que los ritos sean recursos privilegiados para expresar las normas básicas de la convivencia que son vinculantes para todos, aquello que posibilita una coordinación del obrar, pensar y sentir.

El rito, como acción reguladora que es un fin en sí, se contrapone al caos, que es el prototipo de lo contrario a la regla, lo no ordenado, lo destructivo. Los ritos sirven para defenderse del caos. O dicho de otro modo, sirven para defenderse del miedo, que precipita al individuo en un caos psíquico[3], y de la agresión, que precipita a los grupos en un caos social. Esta defensa contra el caos o contra la disolución del orden vigente no se produce, sin embargo, por represión del caos, sino mediante su permisión ritualizada. V. Turner[4] demostró que los ritos de transición llevan al ser humano desde las viejas estructuras de la sociedad a una especie de contra-sociedad, donde una anti-estructura se reconvierte en el orden de la sociedad; y lo llevan de nuevo, desde ese estado liminal, a un orden nuevo. Lo que vale para los ritos de transición es válido también para otros ritos iterativos. Piénsese en las saturnales, que trastocaban el orden social, y en los esclavos que se

3. S. Freud, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, en *Gesammelte Werke* 7, Frankfurt a. M. 1941, 129-139, estableció un paralelismo –por esta función de defensa contra la angustia– entre las acciones compulsivas neuróticas y los rituales religiosos; pero en modo alguno valora negativamente los rituales religiosos en su escrito. No se basan en represiones de impulsos inconscientes, sino en la renuncia expresa a seguir pulsiones socialmente nocivas. Sólo de paso anota algunos rituales neuróticos, como ciertos actos de penitencia.

4. Cf. V. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago 1969. Su teoría del ritual aparece reseñada en R. Gehlen, art. «Liminalität», en HRWG, IV, 1998, 58-63. Hace una aplicación fructífera al Nuevo Testamento Ch. Strecker, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologisher Perspektive* (FRLANT 185), Göttingen 1999.

hacían señores fugazmente. Por eso hay que contar con la posible existencia, en todos los ritos, de elementos de un anti-orden que permite precisamente lo que de otro modo es tabú. No se puede concluir de ello que el grupo en cuestión quiera eliminar esos tabúes; al contrario, su eliminación ritualmente lícita (muchas veces sólo insinuada simbólicamente) debe reforzar los tabúes y las normas. La superación del caos psíquico y social no se produce por opresión y represión de lo caótico, sino mediante su permisión y ajuste ritual.

La religión cristiana primitiva ofrece una posibilidad singular de estudiar el lenguaje ritual. Porque nace «ante nuestros ojos», por decirlo así. Podemos observar en ella una enorme transformación del lenguaje ritual tradicional: los sacrificios fueron sustituidos en aquella época por un nuevo lenguaje ritual –en el judaísmo, en algunas corrientes filosóficas y en el cristianismo primitivo–. El ocaso del culto sacrificial se produjo en estas tres áreas por razones muy diversas. Describimos a continuación este nuevo lenguaje ritual como un todo. Luego seguiremos su génesis y modificación.

1. *El lenguaje ritual del cristianismo primitivo como un todo*

Hemos señalado antes dos funciones del rito: la estructuración del tiempo y la coordinación de los seres humanos. Ambas funciones están presentes en todo rito; pero a veces aparecen con especial claridad en determinados «ritos»; por ejemplo, en el bautismo y en la cena[5].

La estructuración del tiempo biográfico se realiza mediante «rites de passage», ritos de transformación que acompañan la vida desde el nacimiento hasta el sepulcro en las transiciones decisivas. Algunos de estos ritos se alejan de las referencias biográficas estandarizadas; así, los ritos de iniciación en los cultos mistéricos, que se basan en una libre decisión de abrazar un culto y no van ligados a un determinado segmento vital. El bautismo cristiano primitivo es uno de esos ritos de iniciación.

La coordinación de la vida comunitaria, en cambio, se hacía en la antigüedad, sobre todo, mediante los sacrificios, especialmente cuando estos iban asociados a ágapes en común. La cena cristiana primitiva es sin duda un rito de integración (repetido constantemente) que afianza la cohesión de la comunidad.

5. Para lo que sigue remito a G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, Salamanca ²2000, cap. 13, 451-484, para el tema de la cena; para el tema del bautismo, a G. Theissen, *Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen*, en J. Assmann-G. Stroumsa (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden 1999, 87-114; y a P. v. Gemünden, *Die urchristliche Taufe und der Umgang mit den Affekten*, en *ibid.* 115-136.

Las dos funciones básicas del rito aparecen, pues, distribuidas entre los dos sacramentos del cristianismo primitivo. El bautismo es el rito de iniciación decisivo; la cena, el rito central de integración. Pero sería un error limitar el nuevo lenguaje ritual a estos dos ritos. Encontramos junto a ellos muchos gestos y acciones no verbales que tienen carácter ritual. Partes importantes del cuerpo humano adquieren una cualidad semántica a través de este lenguaje ritual:

Las *manos* adquieren en la «imposición de manos» el sentido de expresar de modo simbólico la comunicación del Espíritu en el bautismo. Todo cristiano obtiene un estatus elevado por medio del Espíritu. No es de extrañar, por eso, que la imposición de manos sirva para la ordenación de los responsables de algunos ministerios (1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6), además del importante papel que desempeñan en las curaciones.

Los *pies* son parte central en el lavatorio de los pies (Jn 13, 1ss). Este rito expresa un gesto de hospitalidad. Los seguidores de Jesús simbolizan, al lavarse los pies unos a otros, su «humildad», es decir, su renuncia al dominio. Por otra parte, el gesto de «sacudir el polvo» de los pies es un rito de repulsa y distanciamiento ante la negación de la hospitalidad (cf. Lc 10, 10-12 par).

La *cabeza* podría haber desempeñado un papel especial en la unción (Mc 14, 3); pero, en principio, la unción puede aplicarse a todo el cuerpo.

La *boca* se incluye en el lenguaje ritual a través del «ósculo santo» (cf. 1 Cor 16, 20; 2 Cor 13, 12; Rom 16, 16; 1 Pe 5, 14). El gesto habla por sí solo: simboliza el afecto fraternal de los cristianos entre sí.

También la *lengua* pasa a ser órgano de un lenguaje ritual. Hablar lenguas (glosolalia) es una ritualización del lenguaje: este queda desgravado de la finalidad cotidiana y encuentra un nuevo uso como expresión emocional de estados extáticos (cf. 1 Cor 12, 10.30; 13, 1; 14, 1ss). El torrente de voces no está ritualizado; pero la aparición de la glosolalia en un marco litúrgico indica el camino hacia una ritualización fija.

Como cualquier lenguaje, también el lenguaje ritual forma un «todo» en sus diversos elementos, un todo que mantiene su sentido a través de una red de oposiciones, antónimos y sinónimos, y en el que algunas partes son más centrales que otras. El sistema ritual de signos, como totalidad, podría expresar que en la religión cristiana primitiva el cuerpo entero se convierte en «la víctima» que debe ofrecerse cada día. Pero el significado central del bautismo y de la cena exige una explicación especial, sobre todo porque ambos ritos se impusieron frente a otros. Así, hubo en Corinto intentos de hacer de la glosolalia el ritual de iniciación decisivo; entonces, sólo los que «hablaran lenguas» habrían sido cristianos en sentido propio. Y en el evangelio de Juan se observa una tendencia a profundizar en la cena a través del lavatorio de los pies, ¡quizás incluso a sustituirla! Pero nin-

guna de las dos tendencias llegó a imponerse. Esto parece obedecer a una característica especial del bautismo y de la cena, que posiblemente ambos comparten. Bautismo y cena se distinguen por una coincidencia semántica. Ambos fueron aplicados (secundariamente) a la muerte de Cristo. El bautismo se practicó en un principio para el perdón de los pecados, a la vista del juicio inminente, y desde Rom 6 pasa a ser «bautismo en la muerte de Cristo». La cena tuvo su origen en los ágapes compartidos de Jesús, y ¡en la conmemoración de la última cena es referida a la muerte de Jesús! Y esta muerte, a su vez, pasa a ocupar el lugar de los antiguos sacrificios.

Si el lenguaje ritual es un todo, cabe afirmar que se contrapone, como totalidad, al lenguaje tradicional. Sustituye a los sacrificios tradicionales. Lo hace en sus dos ritos centrales mediante una estrecha relación con el sacrificio único de Jesús en la cruz. Lo hace, además, en una serie de gestos rituales no verbales, en virtud de los cuales el cuerpo entero pasa a ser la «víctima» –con mano, pie, boca y lengua–. Esto permite conjeturar que el lenguaje ritual del cristianismo primitivo fue funcionalmente equivalente, al menos en parte, a los sacrificios tradicionales.

Estamos aún muy lejos de haber alcanzado una teoría general del sacrificio[6]; pero, a mi juicio, muchos aspectos de las teorías existentes se pueden integrar si, como veremos más adelante, la práctica sacrificial expresa simbólicamente que una vida vive a costa de otra vida y es, a la vez, un intento de utilizar esta relación en provecho propio: entregando o incluso destruyendo otra vida, se asegura e incrementa la propia. Hay que señalar aquí que el conflicto por las posibilidades de vida sólo deriva en agresiones directas de unos contra otros en casos límite (por eso es unilateral interpretar el sacrificio únicamente como instrumento para expresar y procesar la agresión). El conflicto se manifiesta asimismo en la competencia por los mismos bienes. Se manifiesta en el intercambio unilateral de bienes, donde uno sale con gran ventaja. Aunque el sacrificio sea considerado como un don, y no como una muerte sustitutiva, puede expresar de esa manera la «ley de vida» general, según la cual una vida vive a costa de otra vida.

El nuevo lenguaje ritual del cristianismo primitivo podría sugerir entonces que algo cambió en la actitud ante la «lucha por la vida»: si el sacrificio único de Cris-

6. Cf. la definición de sacrificio en H. Seiwert, art. «Opfer», en HRWG IV, 1998, 168-284: el sacrificio es «una acción religiosa que consiste en el desprendimiento ritual de un objeto material» (p. 269). El desprendimiento es el denominador común de todas las clases de sacrificio; y en él hay la posibilidad de acentuar, mediante la renuncia a un objeto, el vínculo establecido o la distancia: se trata del vínculo con los dioses o de su debilitamiento en favor del vínculo entre los humanos. Debo también importantes sugerencias a S. Brandt, *Opfer als Gedächtnis. Zur Kritik und Neukonturierung theologischer Rede von Opfer*, Diss. habil., Heidelberg 1997.

to sustituye los muchos sacrificios repetitivos, podría afirmarse que el incremento de vida no se produce sólo mediante la entrega de otra vida, ni sólo a costa de otra vida, sino que la ganancia de vida puede darse también mediante la entrega de la propia vida en favor de otra vida.

Si este postulado (provisional) es correcto, los sacramentos cristiano-primitivos expresarán, en su estrecha conexión con la muerte sacrificial de Cristo, un principio central de la ética y de la narración básica del cristianismo primitivo. Justamente por eso debemos preguntar, con sentido crítico, cómo se llegó a ese estrecho nexo entre la muerte sacrificial de Cristo y los sacramentos cristianos primitivos.

Una teoría general del sacrificio es una utopía, como queda dicho. Diversas teorías recurren, muchas veces, a una supuesta «escena primigenia» que se produce al inicio de la práctica sacrificial[7]. Señalan la necesidad que experimentan las culturas de cazadores de enfocar todas las agresiones de la caza hacia un objetivo, y desterrarlas así dentro del grupo cazador, así como la necesidad de desagraviar el ataque a la vida y repartir el botín con justicia. El ritual sacrificial cumple estas funciones, según la teoría. Pero los motivos que dieron origen al sacrificio no llegan a explicar aún por qué las culturas agrarias y las sociedades urbanas siguieron ofreciendo sacrificios durante siglos.

A mi entender, el hecho de que la práctica sacrificial tocara a su fin entre los siglos I-II de la era cristiana puede ser también significativo. Ese período ofrece la ventaja de no tener que postular sucesos de los tiempos prehistóricos y permitirnos interpretar unas fuentes que nos han llegado. Los resultados obtenidos acerca del culto sacrificial a partir de la época de su desaparición son tan limitados, obviamente, como los que se obtienen desde la postulada situación original. Pero estos resultados son acreedores a entrar en una teoría general del sacrificio.

Dentro del cristianismo primitivo se da, además, otra circunstancia. El sacrificio singular de Jesús, que pone fin a los muchos sacrificios, fue en el origen un martirio único e irrepetible. Sólo secundariamente fue relacionado con acciones rituales que lo renuevan. Y también estos ritos evolucionaron: unas acciones simbólicas de orientación escatológica, un bautismo de agua como precedente del bautismo espiritual y una mesa compartida como anticipo de la cena escatológica, se convirtieron tardíamente en actualizaciones rituales del acontecimiento salvador: bautismo en la muerte de Jesús y cena en conmemoración de esa muerte. Describimos a continuación este proceso: primero, la fase genética de los nuevos

7. Algunas teorías sobre el sacrificio presuponen una «escena originaria» para todas las clases de sacrificio; otras postulan diversas escenas originarias para los diversos tipos de sacrificio. Así W. Burkert, *Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur*, en G. Stephenson (ed.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 168-186.

ritos que aún no hacían referencia a la muerte de Jesús; luego, su metamorfosis y reinterpretación semántica a la luz de esa muerte que, al ser interpretada como muerte sacrificial, contribuyó a abolir la práctica de los sacrificios.

2. *Acciones simbólicas como formas primitivas de los sacramentos*

Nuestra tesis es que el nuevo lenguaje ritual del cristianismo primitivo derivó de las acciones simbólico-proféticas con las que Juan Bautista y Jesús prepararon su mensaje escatológico (en oposición latente a los ritos tradicionales)[8]. Estas acciones simbólicas se convirtieron en los sacramentos cristiano-primitivos cuando fueron referidos secundariamente al destino de Jesús, en particular a su muerte entendida como sacrificio. Sólo asociadas a la muerte de Jesús tuvieron esas acciones la capacidad de sustituir los sacrificios tradicionales. Sólo entonces pasaron a ser un nuevo lenguaje ritual que en lo funcional y semiótico era equivalente a los sacrificios. Podemos caracterizar las acciones simbólicas originales con cuatro notas:

a) *Su referencia histórica.* Los ritos suelen ser ancestrales. Se practican desde tiempos inmemoriales. Y se practican ahora porque se practicaron desde entonces. Sin embargo, los dos sacramentos cristiano-primitivos, bautismo y cena, surgieron en plena historia o, más exactamente, en el presente histórico del cristianismo primitivo, que consideró ese presente como tiempo final. Juan Bautista creó en vísperas del tiempo final un nuevo rito al hacer de las abluciones reiteradas del judaísmo un bautismo no repetible. Jesús dio impulso a la cena cuando refirió a su persona, en la «última cena» (con palabras cuyo texto ya no es posible reconstruir), las frecuentes mesas compartidas. Los ritos cristiano-primitivos son ritos «nuevos», cuyo origen no está en un pasado mítico ni proceden de dioses, sino de dos personajes carismáticos del pasado próximo.

b) *Su carácter profético.* Ambos ritos son, en su origen, acciones simbólico-proféticas, es decir, pautas de acción referidas a una situación única, cuya finalidad primaria es la transmisión de un mensaje. El bautismo y la mesa compartida de Jesús contienen, ambos, un mensaje en una situación singular: la última situación antes del final inminente. Y ambos son inseparables de sus «fundadores».

El bautismo sólo es administrado por el Bautista. No es un auto-bautismo. Su discípulo, Jesús de Nazaret, renuncia también a practicarlo. Es para él, exclusiva-

8. La tesis sobre el origen del bautismo y de la cena en acciones simbólico-proféticas es defendida de modo convincente por M. D. Hooker, *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus*, Harrisburg, PA 1997.

mente, un bautismo de Juan. Esta vinculación exclusiva a una persona sólo se explica por su carácter de acción simbólico-profética. Porque esta acción va siempre ligada al mensaje singular de un determinado profeta[9].

Lo mismo vale para las mesas compartidas de Jesús. Contienen el mensaje de que, en virtud de la comunión con publicanos y pecadores, está presente la salvación, con vistas a una comunión escatológica en el reino de Dios, al que acudirán las gentes desde todos los puntos cardinales (y, entre ellas, también los paganos, es decir, los «pecadores»). La comunión con recaudadores y pecadores va ligada a la persona de Jesús, ¡y por eso Jesús causa escándalo con ella!

c) *Su carácter liminal*. Las dos formas originarias de los sacramentos cristiano-primitivos son rituales liminales. Pero, a diferencia de los *rites de passage*, no se franquea en ellos ningún umbral biográfico, sino el umbral hacia un mundo nuevo. El bautismo de Juan, con agua, precede al bautismo escatológico con espíritu y fuego. La mesa compartida de Jesús era anticipo de la cena escatológica en el reino de Dios. Jesús podría haber celebrado la última cena, expresamente, con miras a esta cena escatológica: espera celebrar la próxima en el reino de Dios (una vez manifestado) (Mc 14, 25). Como en otros «rituales de umbral», encontramos también aquí una cierta «antiestructura» frente a las formas de vida tradicionales. El bautismo encierra una latente oposición al culto del templo[10]. Porque este ofrecía el perdón de los pecados: para el individuo, en los sacrificios expiatorios; para todo el pueblo, el día de la reconciliación. Cuando el Bautista proclama, a pocos kilómetros de distancia del templo, que todos deben recibir el bautismo para el perdón de los pecados, implícitamente está desconfiando de la efectividad de los ritos expiatorios tradicionales. Cuando Jesús, en la semana de pascua (antes de la verdadera fiesta de pascua, a mi juicio), celebra con sus discípulos una cena a la que da un significado especial con frases explicativas, funda implícitamente, quizá con plena conciencia, una alternativa[11].

d) *Su simbolismo cotidiano*. Las formas de los sacramentos no contienen, en su origen, ritos ornamentales elaborados. Carecen de la complicada estética

9. Parece que, a pesar de la vinculación exclusiva del bautismo al Bautista, se dio posteriormente una restauración del bautismo, incluso entre sus seguidores; cf. Hch 19, 1-7. El pasaje podría entenderse también en el sentido de que aquellos discípulos de Juan fueron bautizados un día por el propio Bautista, pero su localización en Éfeso lo hace poco probable. Parece así que, paralelamente a la restauración de la práctica bautismal en el cristianismo pospascual, hubo también una restauración entre seguidores del Bautista.

10. La polémica sobre la autoridad de Jesús para la «purificación del templo» revela también, a mi juicio, un antagonismo entre el bautismo y el culto en el templo (Mc 11, 27-33): con el reconocimiento del bautismo (no de Juan como persona, primariamente), los adversarios de Jesús admitirían que el templo no desempeñaba ya plenamente su función.

11. Esa interpretación de la «última cena» de Jesús como oposición y alternativa al culto en el templo la hemos desarrollado en G. Theissen-A. Merz, *El Jesús histórico*, 477-482.

litúrgica de los rituales establecidos[12]. Se trata de actos simples y cotidianos que adquieren un contenido simbólico. Este contenido se puede expresar en forma sensible: es obvio que un «lavado» puede indicar, en sentido traslaticio la «purificación» de los pecados; también es fácil de concebir la mesa como partida como anticipo del gozo escatológico en la cena del tiempo final. Entre el acto cotidiano y el significado simbólico hay una relación icónica.

Puede haber una cierta ironía en que algunas acciones simbólicas que van asociadas a una situación singular y a un personaje profético singular, se conviertan en ritos iterativos ejecutados por individuos intercambiables, titulares de un «rol», ritos que van asociados a unos ministerios. Un mensaje singular derivó en una institución. Sin embargo, este proceso no es tan paradójico como parece a primera vista. En el origen, las acciones simbólicas hacen referencia a un final inminente. Como este final no da tiempo a demostrar la conversión mediante las buenas obras o mediante una nueva vida, el Bautista (o, como debería decirse en un lenguaje religioso, Dios mediante sus profetas) ofreció una acción simbólica sustitutiva. La autoacusación pública, o confesión de los pecados, indicaba de modo fehaciente la seriedad del abandono de la vida anterior; y la recepción del bautismo, la voluntad de una nueva vida. La promesa de la nueva vida era exigida a los conversos, y se certificaba mediante el bautismo. Es posible que la última cena de Jesús se hubiera celebrado también en un ambiente de alta tensión escatológica. Jesús estuvo quizá inseguro, hasta el final, de si el conflicto con la aristocracia del templo acabaría con su vida o aparecería antes el reino de Dios. Por eso puede afirmar que no beberá más del fruto de la vid hasta que lo beba, pero nuevo, en el reino de Dios (Mc 14, 25). Ambas acciones simbólicas llevan, pues, las huellas de la confrontación con el final inminente, y justo por eso pudieron nacer de ellas unos sacramentos que, en la conciencia de los participantes, hacen irrumpir una y otra vez la eternidad en el «tiempo». Pero antes de llegar a este proceso, fue necesario alcanzar una nueva interpretación de las dos acciones simbólicas.

3. *La transformación de acciones simbólico-proféticas en sacramentos del cristianismo primitivo*

La transmutación de las acciones simbólico-proféticas del Bautista y de Jesús en los sacramentos cristiano-primitivos va asociada a un triple cambio: (a) una

12. Cf. B. Galdigow, art. «Ritual, komplexes», en HRWG IV, 1998, 458-460: la creciente complejidad de los ritos va estrechamente unida a la profesionalización de la religión: esta es administrada por especialistas, y legitima a su vez a estos especialistas, porque sólo ellos saben cómo se ejecuta un rito. Pero el rito lleva asociado, como tema autónomo, el gusto estético en la configuración del culto. La simplificación de los ritos es frecuente, en cambio, con los movimientos de reforma interior y de protesta; por ejemplo, con la Reforma.

aplicación nueva de estas acciones simbólicas a la muerte de Jesús; (b) la desaparición del nexo icónico entre acto exterior y significado religioso; (c) el avance en las transgresiones de los tabúes liminares dentro del ámbito ritual. Estos tres procesos se relacionan estrechamente entre sí; incluso van implícitos en la referencia a la muerte de Jesús. Esta referencia origina nuevos ritos que actúan de modo misterioso, y sólo merced a este poder misterioso tienen, a mi juicio, la capacidad de sustituir realmente el antiguo lenguaje ritual de los sacrificios.

a) *La referencia a la muerte de Jesús*

La relación secundaria que una acción simbólica puede tener con la muerte de Jesús, se puede demostrar con especial claridad en el bautismo. El Bautista bautiza a la espera de alguien más fuerte que traiga un bautismo definitivo con fuego y Espíritu. El cristianismo primitivo identificó a este más fuerte con Jesús. Él era el bautista del Espíritu. Las experiencias del Espíritu se vieron en la comunidad como una demostración viva de que Jesús llenaba de fuerza divina a sus seguidores desde el cielo. El bautismo que hace posible la recepción del Espíritu va asociado al «nombre de Jesús» (Mt 28, 19; Hch 2, 38 y *passim*). Parece que este Jesús era el Exaltado, cuya plenitud de poder se invocaba en el bautismo. Pero pronto hubo que incluir también al Terreno, porque al bautismo acompañaba la promesa del perdón de los pecados, y este se alcanzaba, según un consenso cristiano-primitivo, en virtud de la muerte expiatoria de Jesús (cf. 1 Cor 15, 3-5). El bautismo para el perdón de los pecados en el nombre de Jesús tuvo que ser referido también, por tanto, necesariamente, a la muerte de Jesús. La salvación originada por ella se otorgaba mediante el bautismo como perdón de los pecados, por comunicación verbal y por el lenguaje no verbal del rito. Por eso no fue interpretado aún el bautismo como un simbólico morir y ser sepultado con Cristo. Este segundo paso fue posible desde dos vertientes: encontramos, por una parte, en ritos paganos iniciáticos de la época una dramatización simbólica de la experiencia de la muerte (en el culto de Isis, por ejemplo). En analogía con él se interpretó el bautismo como una experiencia simbólica de la muerte[13]. Por otra parte, el «bau-

13. Se sigue discutiendo hoy hasta qué punto adopta Pablo el lenguaje de las religiones mistéricas cuando relaciona el bautismo con la muerte de Jesús en Rom 6. Es indudable que en las consagraciones mistéricas aparece simbolizada a menudo una experiencia de la muerte; pero esta experiencia (1) no se considera necesariamente una imitación de la muerte de una divinidad mistérica con la propia muerte individual; muchas veces, los iniciados lloran la muerte de la divinidad sin vivenciar miméticamente esa muerte. Y (2) esa experiencia de la muerte escenificada simbólicamente no es una ablución. Cuando hay ablución, como en la consagración a Isis, es sólo un acto preparatorio, varios días antes de la iniciación propiamente dicha (cf. Apuleyo, *Met* XI, 23, 1). La tesis de que la idea paulina deriva de la teología judía del prosélito, que se ha propuesto a menudo como alternativa a la derivación de las religiones mistéricas, no es suficiente por sí sola como explicación alternativa: Asenet se considera recreado, trasladado de la muerte a la vida, en virtud de su conver-

tismo» pasó a ser pronto una metáfora de peligro de muerte y experiencia de la muerte (Mc 10, 38).

Esta reconstrucción del proceso a través de la historia de la tradición hasta la interpretación del bautismo en referencia a la muerte, no basta sin embargo por sí sola para explicar la fuerza expansiva de esta interpretación. La nueva interpretación radical del bautismo debe verse en conexión con el cambio profundo en el «Sitz im Leben» del bautismo. El bautismo de Juan invitaba a los israelitas a la conversión. Esa conversión era una vuelta al Dios de los padres, no un reinicio absoluto. Israel debía llevar a la práctica lo que siempre fue obligatorio ante Dios. Pero el bautismo de los paganos fue distinto. Los paganos no debían volver a los dioses de sus padres, sino apartarse radicalmente de ellos para servir al Dios uno y único. La ruptura con el pasado era en ellos mucho más drástica: tan grande como la ruptura entre muerte y vida. Aquí es visible directamente el nexo del bautismo con la muerte y la (nueva) vida, habida cuenta, además, de que ya el judaísmo interpretaba la conversión a la fe judía como una re-creación desde la muerte (JosAs 8, 10; 15, 5). Por eso no es casual que la interpretación del bautismo a la luz de la muerte aparezca primero en el gran misionero de los paganos, Pablo. Su predicación exigía de los paganos, más que una conversión, la ruptura con el pasado y la transformación profunda de todo el ser. Exigía, nada menos, al hombre viejo morir con Cristo para comenzar una vida totalmente nueva con él.

Es más difícil demostrar que la asociación de la cena con la muerte de Cristo fue también secundaria. Lo único seguro es que a la última cena de Jesús habían precedido otras mesas compartidas que contenían una plusvalía simbólica de sentido. Jesús nunca estableció una relación entre la comida y su muerte, salvo, si acaso, en la última cena. La aplicación secundaria de la «comida» a la muerte se remontaría entonces ya al Jesús histórico. Todas las palabras institucionales contienen esta referencia. Pero podría ser también que esta referencia a la muerte se hubiera establecido después de pascua y debido al ajusticiamiento de Jesús. Son indicios de esto el hecho de que la Didajé conserve (9-10) unas formas de cena sin referencia a la muerte y el hecho de que el lavatorio de los pies figure en el evangelio de Juan en lugar de la cena y no aparezca en él ninguna aplicación de los elementos de la última cena a la muerte de Jesús (aunque el evangelio de Juan los conoce, cf. 6, 52-58). También es indicio el hecho de que el nexo de la última

sión al judaísmo (JosAs 8, 10; 15, 5); pero la re-creación desde un estado anterior de muerte difiere de la vivencia de un morir mediante el cual se entra en una nueva vida. Los cristianos desarrollaron su interpretación del bautismo con sus propios recursos; pero es difícil imaginar que reforzaran los elementos que interpretan el bautismo como experiencia de muerte sin recurrir a analogías paganas: la consagración a Isis se celebraba «a imagen de una muerte voluntaria y de una redención desde la gracia» ('ipsamque traditionem ad instar voluntariae mortis et precariae salutis celebrari'; Met XI, 21, 7).

cena con la promesa de la nueva alianza (así en la variante paulina de las palabras institucionales) sea una de las interpretaciones más antiguas de la cena; y la «nueva alianza» no va ligada en Jeremías a los sacrificios. Heb la contrapone incluso, expresamente, a los sacrificios del Antiguo Testamento (cf. Heb 8, 7ss; 10, 16s).

Con esta referencia a la muerte cobra relieve algo que existía ya previamente en las mesas compartidas de Jesús: el perdón de los pecados. La acogida del pecador como comensal de iguales derechos, que practicaba el Jesús terreno, se hace posible ahora –después de su muerte y en su ausencia– en virtud de su «morir por nosotros» (y por la convicción de que él está presente, como resucitado, de modo misterioso).

La referencia a la muerte de Jesús estrecha, por tanto, en las dos acciones simbólicas el nexo con el perdón de los pecados. El perdón de los pecados se desliga así del Juan histórico, al que estaba unido el bautismo hasta ahora; y se desliga del Jesús terreno, cuya presencia en las cenas significaba para los comensales la garantía real de la salvación. El perdón de los pecados, fundado en la muerte de Jesús, resulta accesible también después de su muerte. Estos ritos se hacen así repetibles, disociables de los personajes carismáticos que un día los «inventaron». Sólo ahora se complementa su referencia original al futuro con una «referencia al pasado», a la muerte de Jesús. No miran ya al juicio futuro (como el bautismo) o a la salvación futura (como la mesa compartida de Jesús), sino que trasmiten la salvación realizada –por la muerte de Jesús ya acontecida–. Y esta transmisión viene a ser algo misterioso en extremo. Esto lleva al siguiente punto.

b) *La tensión entre acto externo y significado religioso*

Con la referencia a la muerte de Jesús, los nuevos ritos pierden su carácter intuitivo o «icónico»: la limpieza con agua se puede entender como imagen de la purificación interior, y la cena terrenal como imagen de la cena celestial. Los sacramentos cristiano-primitivos tienen, en cambio, un carácter a-icónico. Esto se puede comprobar en los dos sacramentos.

El bautismo no es un fiel trasunto de la muerte de Jesús[14]. Por una parte, no se practicaba por inmersión de todo el cuerpo en el agua, lo que hubiera podido interpretarse como muerte simbólica por ahogo. El bautizando, de pie en el agua,

14. Contra la tesis de la imitación de la muerte de Jesús en el bautismo hay buenos argumentos en E. Stommel, *«Begraben mit Christus» (Röm 6, 4) und der Taufritus*: RQ 49 (1954), 1-20; Id., *Christliche Taufriten und antike Badesitten*: JAC 2 (1959) 5-14. Los restos arqueológicos (pilas bautismales y representaciones) son todos, naturalmente, de fecha tardía; pero sería difícil imaginar que tales restos hubieran conservado alguna vez huellas de la forma más antigua de bautismo, de cuerpo entero (con inmersión de todo el cuerpo). Si el bautismo con agua y el bautismo con espíritu son paralelos, a la infusión del Espíritu santo tendría que haber correspondido una «infusión» con agua.

recibía la infusión sobre la cabeza. El bautismo con el espíritu se esperaba, en forma análoga, como una «infusión» del Espíritu santo. Las primeras imágenes del bautismo no presentan nunca la inmersión de todo el cuerpo. Las pilas bautismales que se conservan resultan generalmente demasiado pequeñas. Además, la reducción del bautismo a una triple aspersión en la Didajé (Did 7, 1-3) –cuando no hay cerca agua corriente o quieta– se explica mejor si el acto se practicaba por aspersión o infusión, y no por inmersión. Hay que señalar, por otra parte, que la inmersión tampoco crearía una relación de similitud con la muerte de Jesús, porque Jesús no murió ahogado; fue crucificado y sepultado. Y tampoco nos consta que hubiera «sepelios en agua». Entre el bautismo y un sepelio (cf. Rom 6, 4) no hay ninguna analogía sensible. El nexo entre el acto ritual y su significado religioso no se trasmite ya aquí por la vía icónica, sino por la vía narrativa: mediante el relato de la muerte de Jesús; a través de las palabras, por tanto. La imaginación religiosa de los fieles crea el nexo entre la vertiente externa y el significado interno del sacramento. De ese modo aumentaba la importancia de la fe.

La misma tendencia a la abstracción a-icónica se puede comprobar en la cena. Entre la cena terrenal y la celestial hay una analogía sensible; no así entre el consumo de pan y vino y la crucifixión de Jesús. El pan no es carne. Cuando se dice «esto es mi cuerpo», es innegable la tensión semántica entre el significante y el significado (entre el pan y el cuerpo de Cristo). Diciendo «carne», la tensión sería ya menor. Esas palabras sólo pueden entenderse, por eso, en sentido traslaticio o metafórico: es evidente que el pan no es «cuerpo». Lo mismo vale para el vino. Ningún texto cristiano primitivo toma en cuenta que sea el vino tinto el que, por el color, crea una relación icónica con la sangre[15]. También la cena ofrece, por tanto, un carácter a-icónico. La relación con el significado del ritual se genera mediante la imaginación religiosa: por el recuerdo de la última cena de Jesús y de la pasión. La pasión está presente en virtud de las palabras y en virtud de la capacidad evocadora de la fe. La palabra y la fe salvan el contraste entre significante y significado.

Este contraste entre el acto externo y el significado religioso resalta más aún si tomamos el sacrificio como punto de referencia: en comparación con el sacrificio, la cena es «incruenta», no dramática, próxima a lo cotidiano y poco ceremonial en su realización externa. Pero no ocurre lo mismo con su significado religioso: la cena, por su relación con la muerte de Jesús, evoca los recuerdos de un rito ar-

15. En Palestina se bebía vino tinto. A ello alude la metáfora de la «sangre de uvas» (Gén 49, 11; Dt 32, 14; Eclo 39, 26; 50, 15). En Is 63, 2 y en Ap 14, 19s se presupone el rojo como color del vino. Pero dado que en la antigüedad se hablaba también de vino de cebada (Herodoto 2, 77) y vino de palma (Herodoto 1, 193; 2, 86), podría pensarse en principio en una diferenciación por el color rojo, en el supuesto de su relevancia.

caico, los sacrificios humanos. La evidente reducción de violencia en el acto externo –no se sacrifica ningún animal, no corre la sangre– contrasta con el aumento de violencia en la narración de la cena, que está presente en la imaginación religiosa. Esto lleva a un último punto.

c) *La transgresión de los umbrales del tabú en los sacramentos cristiano-primitivos*

La referencia de unas acciones simbólicas a la muerte de Jesús permite transgredir, en forma ritualmente protegida, los umbrales del tabú, no mediante el acto externo, que consiste en acciones tan inocuas como comer y beber, lavar y derramar, sino en la imaginación religiosa ligada a esa referencia.

Esto es muy evidente en la cena. Ya la referencia a un crucificado, cuya muerte está ritualmente presente –referencia establecida en la «narración» de la cena– franquea el gran umbral inhibidor de los sacrificios humanos; sólo en la fantasía, desde luego; no en la realidad. En efecto, la muerte histórica de Jesús en la cruz no fue un sacrificio ritual, y el acto ritual de la cena no es ningún homicidio. La relación entre muerte de Jesús y cena hizo que un martirio singular y único pasara a ser el fundamento de un rito iterativo. Pero no es sólo eso. La identificación del pan y el vino con el cuerpo y la sangre de Cristo toca uno de los tabúes más arraigados del judaísmo: la prohibición de consumir sangre. La sangre era considerada como la sede de la vida (Gén 9, 4ss). Cuando los judíos, al sacrificar animales, prohibían consumir su sangre, respetaban la vida de los animales sacrificados. La invitación a beber sangre tenía que ser una abominación para todo judío. Esa transgresión del tabú de la sangre ha sido a veces un argumento para negar a Jesús la autoría de las palabras institucionales. Eso desplaza simplemente el problema, porque las palabras institucionales circulaban ya en el judeocristianismo. Pablo, un judeocristiano, las conoce y trasmite. Mateo las recoge a pesar de su impronta judeocristiana. Lo escandaloso es, al margen de eso, que el consumo del cuerpo y la sangre de Cristo, como canibalismo practicado simbólicamente, infringe el tabú en cualquier ser humano, sea o no judío. Sin embargo, ¡la cena se impuso precisamente con estas interpretaciones «inmorales»! Esto no es casualidad: las infracciones de normas y tabúes no son nada extraordinario en un espacio ritualmente segregado y protegido. Al contrario, precisamente cuando un grupo humano quiere potenciar el orden de la vida, puede escenificar en el rito el anti-orden correspondiente. El grupo no tiene conciencia alguna de cometer con ello una inmoralidad. La transgresión del tabú, permitida en el espacio virtual del rito, posibilita por el contrario el mejor mantenimiento de esos tabúes en la realidad. La barbarie permitida en la imaginación, en el rito, es una ayuda para superar la barbarie en la vida cotidiana, expresar los impulsos antisociales, re-

cogerlos y reconvertirlos en motivación pro-social. Son procesados y transformados ritualmente.

Una objeción obvia contra esta interpretación de la cena como transgresión de un tabú ritualmente escenificada es que sólo para la sensibilidad moderna hay aquí transgresión de un tabú, no para la sensibilidad antigua. Esta objeción se puede neutralizar. Por una parte, los primeros cristianos fueron acusados de celebrar festines «tiesteicos», orgías canibalistas secretas[16]. La acusación es injustificada, pero se basa en algo que la antigüedad conocía generalmente: en las celebraciones religiosas se escenificaban rupturas de tabúes. Por otra parte, algunos cristianos declaran muy pronto que la cena puede simbolizar potencialmente una transgresión. Pablo advierte a los corintios: «Quien coma el pan o beba la copa del Señor indignamente, será reo del cuerpo y de la sangre del Señor» (1 Cor 11, 27). Si la cena es ocasión para exhibir diferencias sociales, deriva de hecho, según Pablo, en un «delito», como si los participantes hubieran ajusticiado a Jesús mismo. Sólo su modulación ritual en el ámbito de la fe y la conducta cristianas transforma ese delito potencial en un sacramento que otorga la salvación.

Menos evidente parece a primera vista la relación del bautismo con la transgresión de un umbral tabuizado. Esa transgresión comienza también aquí con la referencia (secundaria) a la muerte: en rigor, Pablo no compara el bautismo con la muerte, sino con el sepelio. Del mismo modo que un sepelio es la confirmación socialmente válida de la muerte, ya acontecida antes, el bautismo, como sepelio con Cristo, es en Rom 6, 3s la confirmación externa de un previo e interior morir-con Cristo, un misterio del que Pablo puede hablar también al margen del bautismo (por ejemplo, en Gál 2, 19s). Con esta metafórica del sepulcro y el sepelio se quebranta un tabú. Los sepulcros son para los judíos lugares de impureza concentrada. Hay que mantenerse alejado de ellos. Aunque aparezcan adornados por fuera, están llenos de «huesos de muerto e impureza» (Mt 23, 27). Por eso no es lícito construir casas en las necrópolis. Los sepulcros deben estar separados de los lugares de la vida. Como los muertos y los cadáveres manchan, los sacerdotes sólo pueden participar en el sepelio de sus allegados más próximos (cf. Lev 21, 1-4). El sumo sacerdote tenía prohibido incluso participar en ceremonias fúnebres por el padre y la madre (Lev 21, 11). Pero este lugar impuro del sepulcro pasa a

16. Conocemos la acusación de canibalismo o de festín tiesteico por las defensas de los apologetas. Cf. Tertuliano, *Apol* 7-8; Atenágoras, *Suppl* 3.35; Justino, *Apol* I, 26. Es interesante, en particular, Porfirio frag. 69 sobre Jn 6, 35ss: entiende las palabras eucarísticas de Jn 6, «si no coméis mi carne y no bebéis mi sangre, no tendréis vida en vosotros», en sentido figurado; pero mantiene la acusación de que eso es peor que la leyenda del festín tiesteico: Atreo, hermano de Tiestes, mandó matar a los hijos de este y se los sirvió en un festín. Tiestes lo maldijo por eso. Cf. R. Freudenberger, *Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert*: ThZ 23 (1967) 97-107.

ser en la interpretación cristiana primitiva del bautismo el lugar donde el hombre viejo es superado para que el hombre nuevo alcance la salvación. Y también aquí cabe presumir que precisamente la transgresión ritualmente escenificada del tabú produce un efecto estimulante para la vida y la conducta: los bautizados se han asomado a un lugar de horror e inmundicia, han padecido simbólicamente la muerte, y no sólo sobrevivieron a esta zona peligrosa, sino que a través de ella han avanzado hacia la salvación. Esto puede traer consigo la liberación del miedo general a la muerte, una muerte considerada no sólo como destino de la naturaleza humana, sino como una consecuencia del pecado[17]. Con la muerte anticipada simbólicamente se provoca y supera una mayor conciencia del pecado: «Pues el que ha muerto (en el bautismo), queda liberado del pecado» (Rom 6, 7).

La ruptura de tabúes no es desde luego tan intensa en el bautismo como en la cena. Porque en la cuestión de pureza e impureza no se trata de tabúes morales (como en el canibalismo y el homicidio), sino de tabúes rituales, que simbolizan sobre todo la separación y distancia social. La impureza de personas y cosas advierte: ¡no me toques! Por eso no es de extrañar que el bautismo supere, más que nada, los miedos al contacto social y traspase las barreras de los tabúes: Pablo da a conocer en la Carta a los gálatas una tradición según la cual los bautizados se revisten de Cristo. A tenor de la misma, «ya no hay judío ni griego; ni esclavo ni libre; ni hombre ni mujer; porque todos vosotros sois uno en Cristo Jesús» (Gál 3, 28). Ante la cantidad de tabúes que dan lugar a las diferencias sociales mencionadas en este pasaje, se puede calibrar la magnitud del avance que realizan los bautizados. Si en un primer paso han superado esos tabúes sociales mediante el bautismo, en el segundo son admitidos a la cena, donde se quebrantan tabúes morales mucho más elementales.

Pero nada de esto sirve para la disolución de los tabúes, sino para interiorizar una certeza de la salvación y una moral más profundas. ¿Cómo hay que entender esto? O, con otras palabras: ¿qué efecto producen los dos sacramentos?, ¿y cómo actúan? En el marco de una teoría de la religión cristiana primitiva no

17. En Rom 6, 1ss Pablo no habla simplemente de «morir con Cristo», sino que distingue, junto a la muerte, (1) la crucifixión con Cristo (Rom 6, 6) y (2) el sepelio con Cristo (Rom 6, 4). Pablo activa la metafórica de la muerte en cruz para poder interpretar el morir simbólico en el bautismo como «castigo» por el pecado. Por eso dice en este pasaje: «Sabiendo que nuestro hombre viejo fue crucificado con él, a fin de que fuera destruido este cuerpo de *pecado* y cesáramos de ser esclavos del *pecado*» (6, 6). Y activa la metafórica del sepelio para acentuar el carácter definitivo de la muerte. Porque para la comunidad la muerte sólo es definitiva con el sepelio. Ambas metáforas tocan umbrales de tabú. La muerte por crucifixión es una muerte deshonrosa: «mors turpissime crucis» (Orígenes, *Comm in Mt* sobre 37, 22s; cf. M. Hengel, *Mors turpissime crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des «Wortes von Kreuz»*, en J. Friedrich-P. Stuhlmacher (eds.), *Rechtfertigung*, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 125-184). La crucifixión era una estigmatización social; el sepelio, una impureza cultual.

podemos recurrir sin más a las explicaciones dogmáticas de la teología tradicional; pero ellas son una ayuda, sobre todo porque emanan, muchas veces, de una reflexión lúcida. Los sacramentos otorgan la salvación, según tales explicaciones, porque de la combinación de la palabra y el elemento nace un «verbum visibile»: un lenguaje no verbal que, si es escuchado y acogido con fe, puede transformar realmente a la persona. Si partimos de las categorías formales de esta teología de los sacramentos, podemos establecer un contraste entre los elementos y la palabra añadida. Lo que sucede con los elementos –el agua, el pan y el vino– es un fenómeno próximo a lo cotidiano, nada dramático, exento de violencia. En comparación con los sacrificios rituales de la antigüedad, hay aquí una evidente reducción de violencia. Pero lo que llega con la palabra como significado interno de este acto, es un aumento extraordinario de violencia imaginada: el bautismo es un suicidio simbólico asumido voluntariamente; la cena se basa en un homicidio. La eficacia de los sacramentos se fundamenta, a mi juicio, precisamente en esta tensión.

El bautismo estimula ritualmente en la persona el miedo a ser la víctima que debe de morir... cargada con los propios pecados, que echan a perder la *propia* vida. El bautismo representa, escenifica y supera el miedo a la existencia y al fracaso: para el bautizado, en efecto, lugares como el sepulcro y la muerte, cargados de angustia, pasan a ser la puerta de la salvación. La cena estimula ritualmente la mala conciencia de que toda vida se desarrolla a costa de *otra* vida. Esa conciencia es despertada por la idea de que otra persona es sacrificada en favor de los creyentes, que se apropian de esa vida ajena, entregada por ellas, del modo más primitivo: mediante un canibalismo simbólico. Late, pues, en el bautismo el miedo a la culpa y la muerte respecto a la propia vida (que puede convertirse en víctima exactamente como cualquier otra vida); y late en la cena la culpa y la angustia ante la muerte respecto a otra vida (que es destruida como víctima en nuestro lugar). Los ritos expresan veladamente la naturaleza antisocial, en el fondo, del ser humano; pero lo hacen para transformar esa naturaleza antisocial en motivación para una conducta pro-social. Este compromiso de conducta pro-social va asociado a los dos sacramentos. Tratemos de mostrarlo brevemente a partir de textos cristiano-primitivos.

En el rito iniciático del bautismo, el principio que enuncian todos los textos es que los seres humanos son transformados por el bautismo para «empezar una nueva vida» (Rom 6, 4). Por eso es frecuente que las exhortaciones éticas se agreguen a las imágenes de teología del bautismo, como la contraposición entre hombre viejo y hombre nuevo (Col 3, 9s; Ef 4, 22-24), la infusión del Espíritu en el bautismo (1 Cor 6, 11) o en el «baño regenerador y renovador» (Tit 3, 5). El simbolismo externo sugiere una renovación. El agua sirve para la limpieza, para eli-

minar la inmundicia. Los bautizandos reciben un vestido nuevo: se revisten de Cristo (Gál 3, 27). Queda claro para todos los miembros de la comunidad que han consumado la ruptura con su vida anterior.

En el rito integrador de la cena hay igualmente tensión entre los actos externos y las interpretaciones de carácter violento. La cena, en efecto, distribuye en forma equilibrada los alimentos de cada día. El acto externo pone de relieve que la vida no debe vivirse a costa de otra vida, sino que todos han de participar de ella. De ahí que la cena sirva también de argumento para promover el espíritu solidario en la comunidad, del modo más gráfico quizá en 1 Cor 11, 17ss: algunos miembros pudientes de la comunidad «exhibían» su estatus para vergüenza de los pobres; anticipaban el ágape común y reclamaban mejor comida para ellos. Pablo ve en esta lesión de la igualdad un escándalo contra el sentido de la cena: los participantes se hacen culpables de la muerte de Cristo. Podemos «traducirlo» así: practican de nuevo ese vivir a costa de otra vida que todos han visto en la muerte de uno por todos... y que precisamente debe ser superado por esa muerte.

El contraste entre el acto externo (con un sentido cotidiano obvio) y el significado religioso (orientado en la muerte de Cristo) puede ir tan tejos que ambos sean abordados por separado: el evangelio de Juan ofrece de hecho, en el fondo, dos textos de la cena: primero, la sección eucarística del discurso del pan dentro de la primera parte, pública, de Jn 6, 51ss; luego, como introducción de los discursos no públicos de despedida, el relato de la última cena con el lavatorio de los pies. El texto eucarístico de Jn 6, 51ss presenta con claridad meridiana las reminiscencias bárbaras del significado religioso de la cena: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre (el vocablo empleado puede significar también «masticar») y bebéis su sangre...» (6, 53). Pero gracias al consumo de la carne y la sangre está Cristo en los fieles, y estos en él (6, 56). Estas ideas totalmente arcaicas y mágicas aparecen, sin embargo, disociadas del acto externo de la cena, y asociadas a la alimentación milagrosa con el pan. En ese milagro, Cristo es consumido como «pan de vida», y esto significa inequívocamente, en el contexto, que es recibido en virtud de la revelación posibilitada por él. «Pan» y «comida» son, en efecto, los símiles antiguos de la sabiduría. De ahí que, dentro de este contexto, las palabras eucarísticas, totalmente mágicas, sólo puedan tener un sentido espiritual, porque «el espíritu es el que da vida; la carne no sirve para nada. Las palabras que os he dicho (las palabras eucarísticas) son espíritu y vida» (Jn 6, 63).

Por otra parte, la descripción que hace Jn 13 de la última cena carece de una interpretación religiosa profunda de los elementos. Esa descripción figura exactamente en el punto donde cabía esperar la cena, a tenor de la estructura de los otros evangelios. Pero la interpretación de esta última cena va asociada a un nuevo ritual, poco aparente: el lavatorio de los pies. Tal interpretación muestra que el

sentido real de la mesa compartida es el servicio y amor recíprocos. Esta interpretación de la cena, dada sólo en el grupo de discípulos, es para el evangelio de Juan la auténtica, sea como contrapunto a la interpretación tradicional (la de Jn 6, 51ss), considerando ambas compatibles, sea como sustitución de la interpretación antigua.

El evangelio de Juan se ajusta así a nuestra observación de que el acto exterior y el sentido religioso interior de la cena mantienen una tensión dinámica, que aquí se da dentro de un mismo evangelio. En otros textos encontramos a menudo un énfasis unilateral del sentido religioso, con referencia –«alejada de lo cotidiano»– a una víctima humana que el creyente come y asimila (así en Pablo), o la presentación unilateral de una cena muy próxima a lo cotidiano, pero donde falta la referencia a la muerte de Jesús (Did 9-10). El evangelio de Juan combina ambas cosas, las yuxtapone; pero con clara prevalencia del verdadero objetivo de los sacramentos: la creación y consolidación de una comunión de amor entre los discípulos de Jesús.

Una conclusión importante es que sólo por la referencia a la muerte de Jesús se transmutan las acciones simbólicas creadas por Juan y Jesús en los misteriosos sacramentos cristiano-primitivos del bautismo y la cena. Las acciones simbólicas originales estaban igualmente en oposición latente al lenguaje ritual tradicional, que tenía su centro en el culto del templo con sus sacrificios. El bautismo ofreció, en competencia con ese culto, el perdón de los pecados; la cena ofreció una mesa compartida basada en una víctima. Pero esas acciones simbólico-proféticas, en competencia con el culto, no podían ni pretendían sustituir los ritos tradicionales, y tampoco fueron vistas en esa óptica. Los primeros cristianos siguieron participando en el culto del templo. No recusaron en modo alguno los sacrificios. Pero a través de tres factores, y sin una intención programática, se llegó al relevo del lenguaje ritual heredado y a la desaparición del culto sacrificial.

El primer factor es la nueva interpretación *teológica*, que hemos reseñado, de las acciones simbólico-proféticas originales. La referencia a la muerte sacrificial de Jesús hizo que los sacramentos quedaran potencialmente abiertos para anexionarse toda la semántica sacrificial y todas las funciones sacrificiales, y pasar a ser un equivalente del culto sacrificial.

El segundo factor hay que verlo en un proceso *social*: los primeros cristianos acogieron muy pronto a los paganos en igualdad de derechos. Durante los años 40 celebraron el concilio de los apóstoles para otorgarles un estatus igualitario en la comunidad. Exigieron a estos pagano-cristianos el abandono total de todos los ritos paganos; pero no pudieron darles acceso al templo y sus sacrificios, aunque los pagano-cristianos soñaban con ello. La acogida de los paganos forzó en las comunidades cristianas (quizá de modo inconsciente) la creación de un lenguaje

ritual propio, destinado a cubrir toda la semántica y todas las funciones del lenguaje semiótico tradicional, y también a sustituir el templo con sus sacrificios, si no podía superarlo.

El tercer factor es un avatar *político*: el templo de Jerusalén fue destruido en la guerra judía, el año 70 d.C. Jesús lo había predicho en su vaticinio del templo. Los cristianos pudieron entender esta ruina del templo como una confirmación de su mensaje. Pero con el templo había desaparecido el único lugar para sacrificios legales. Por eso, después del año 70, el Evangelio de los ebionitas pudo resumir el mensaje de Jesús en sus palabras: «He venido a abolir los sacrificios, y si no dejáis de sacrificar, la ira no os dejará a vosotros» (EvEb frg. 6).

Pero el factor decisivo fue la convicción de que Jesús había padecido, de una vez por todas, la muerte sacrificial en favor de todos los humanos, y que su muerte se hacía presente y eficaz en los dos sacramentos. Sólo con la referencia a la muerte de Jesús se instala en los ritos cristiano-primitivos la tensión característica entre la reducción de la violencia en el acto externo y el aumento de violencia en la imaginación, La interpretación de la muerte de Jesús como muerte sacrificial fue una de las muchas interpretaciones existentes en el cristianismo primitivo; pero es la que tuvo mayor peso. Porque hay muchos indicios de que la muerte de Jesús pudo provocar la desaparición de la práctica ancestral de los sacrificios merced a su interpretación como muerte sacrificial. Por eso hemos de indagar más intensamente aún el sentido de esta muerte sacrificial en el marco del lenguaje cristiano primitivo; preguntar, sobre todo, por qué pudo determinar la desaparición de los sacrificios, según la Carta a los hebreos.

La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús y el final de los sacrificios

Las religiones y los cultos antiguos, a pesar de su diversidad, tenían un axioma común: la adoración de una divinidad se hace por medio de los sacrificios. Los primeros cristianos atentaron contra este axioma. Dejaron de hacer sacrificios. Fue una revolución en la historia de las religiones. Pero, como tantas revoluciones, también esta es resultado de un proceso en el que continúan las tendencias del judaísmo (con analogías en el mundo pagano). Describiremos por eso históricamente, en una primera parte, este *abandono de los sacrificios*. No fue casual en la conciencia del cristianismo primitivo, sino consecuencia de la muerte única de Jesús. Su muerte sacrificial sustituyó todos los demás sacrificios. Por eso, investigaremos en una segunda parte cómo interpretaron los primeros cristianos esta muerte, y qué papel desempeñó su *interpretación como muerte sacrificial* en el marco de las múltiples interpretaciones de su muerte. Para entender cómo pudo relevar este único sacrificio a los demás, debemos conocer las funciones que ejercían los sacrificios en la vida. Por eso, una tercera parte intentará determinar estas funciones, aunque resulte casi imposible ante las numerosas y diferentes *teorías del sacrificio* existentes en la ciencia de la religión. Sólo después podremos preguntar, en una cuarta parte, hasta qué punto ofreció el nuevo lenguaje cristiano primitivo unos *equivalentes funcionales de los sacrificios rituales*. Será importante no detenernos en comparar elementos sueltos de este nuevo lenguaje con el culto sacrificial tradicional. Sólo el conjunto de la religión cristiana primitiva pudo desarrollar esa fuerza y dinámica que trajo consigo la desaparición de la práctica sacrificial.

1. *La desaparición de los sacrificios en la época cristiana primitiva*

Al abandonar el culto sacrificial, los grupos cristianos primitivos continuaron un proceso que ya estaba en marcha. En todas las grandes religiones ha habido

voces críticas contra los sacrificios[1]. Ya los profetas habían atacado la contradicción entre la práctica de los sacrificios y la injusticia social. No pretendían abolir los sacrificios, pero declaraban inválido un culto sacrificial sin justicia. Su crítica fue consecuencia de la situación. Algunos salmos van más lejos aún. Aseguran que Dios no quiere sacrificios en absoluto, porque exige la entrega integral de la persona, que nada puede sustituir. Había, pues, en la tradición judía una crítica a los sacrificios por razones circunstanciales y de principio. Aparecieron de nuevo cuando el culto de Jerusalén quedó interrumpido en tiempo de los macabeos. Desde aquella profanación del culto en el templo, algunos grupos judíos se fueron distanciando del culto sacrificial.

El primer grupo que suspendió su participación en el culto sacrificial fue el de los *esenios*. Consideraban el templo de Jerusalén como impuro. Josefo refiere que sólo enviaban a él ofrendas de consagración. Lo suyo no era todavía una condena absoluta del culto sacrificial, pues seguía viva la esperanza de reanudar un culto puro[2].

El segundo grupo que quizá restringió provisionalmente el culto sacrificial fue el de los *samaritanos*. Después de la destrucción de su templo en el Garizín a finales del siglo II a.C., apenas pudieron practicar el culto sacrificial durante el reinado de los asmoneos. Posiblemente sea un azar que el Cristo joánico hable, delante del Garizín, de un culto divino «en espíritu y en verdad» (Jn 4, 24); pero tampoco hay aquí una oposición absoluta al culto sacrificial[3].

1. Sobre la crítica del sacrificio, cf. P. Gerlitz, art. «Opfer» I, TRE 25 (1995), 253-258, especialmente 257: aparece fundamentada en tres motivos: 1) según la *doctrina de la reencarnación*, los animales son considerados como posible encarnación de seres humanos. Empédocles se indigna de que los humanos devoren a sus propios parientes en la carne sacrificial (fragm. 137 Diels Kranz). Por las mismas razones rehúsa el budismo los sacrificios. 2) Detrás de la crítica profética a los sacrificios está la *idea de justicia*. Esa crítica insiste en la incompatibilidad entre la conducta inmoral y el culto sacrificial (Am 5, 21-24; Miq 6, 6-8; Os 6, 6; Is 1, 11-17): los sacrificios son válidos dentro de una conducta ética. También en el islam encontramos esta crítica a los sacrificios: «Ni su carne ni su sangre llega a Dios, pero sí vuestro temor de él» (sura 22, 37). 3) La *fe en la creación* puede esgrimirse en principio contra todos los sacrificios. El ser humano no puede dar a Dios nada que no haya recibido de él. Esta crítica radical aparece en Sal 50, 8-15.23. La gratitud es el único sacrificio que el ser humano puede ofrecer a Dios (cf. Sal 40, 4-9; 51, 18s; 69, 31s). Falta aquí, en cambio, la crítica social de los profetas.

2. Los esenios no recusaron los sacrificios de modo absoluto. Por su calendario disidente y su no reconocimiento de los sumos sacerdotes en funciones, los sacrificios ofrecidos en el templo eran en gran parte inválidos para ellos. No podían practicar sacrificios rituales ligados al templo y al calendario cultual; por ejemplo, la cena pascual y la cremación de la vaca roja. Su identificación básica con el templo está bien atestiguada. Hacían donaciones para el edificio y pagaban el impuesto del templo. Cf. H. Stegeman, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus* (Herder Spektrum 4128), Freiburg-Basel-Wien 1993, 242-245.

3. Los samaritanos perdieron su santuario el año 129 o el 111 a.C. Es difícil imaginar que pudieran seguir sacrificando en la época del dominio asmoneo en el lugar del templo destruido. Lo cierto es que suspendieron los sacrificios provisionalmente. El Pentateuco, válido para ellos, pres-

El movimiento del *Bautista* y el de *Jesús* fueron expresión de una crítica pro
fética al templo, que ya estaba contenida implícitamente en la predicación del pri
mero: aquel templo estaba inhabilitado para ofrecer un verdadero perdón de lo
pecados; solamente lo ofrece el bautismo. Esta crítica se hizo explícita en la pre
dicación de Jesús –con la intención de sustituirlo por un culto mejor o de ofrece
una alternativa (acorde con la situación) en la cena–. Tampoco eso es todavía un
crítica radical a los sacrificios. Los primeros cristianos participaban después d
pascua en el culto del templo de Jerusalén (Hch 2, 46; 21, 26); pero disponían y
de alternativa en el bautismo y la cena.

Un paso más hacia el culto no sacrificial lo dieron los *pagano-cristianos*. Co
mo se habían alejado de sus antiguos cultos, no podían ya sacrificar en ese mar
co; pero tampoco tenían acceso, como incircuncisos, al culto judío en el templo
La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús pasó a ser entonces el sustituti
vo de todos los otros sacrificios. Esta renuncia a los sacrificios, sin embargo, tam
poco fue aún radical. Los primeros pagano-cristianos esperaban, probablemente
ver algún día el templo abierto para ellos y poder participar en el culto judío[4]. Lo
judeocristianos siguieron participando en ese culto. Tampoco Pablo lo rechaza e
ningún pasaje. La nueva situación se produjo con la destrucción del templo el añ
70 d.C.

A consecuencia de ese hecho, judíos y cristianos pasaron a ser los dos mayo
res grupos religiosos de la antigüedad que no practicaban los sacrificios. Los *ju
díos* esperaban la reconstrucción del templo; pero se independizaron de hecho de
culto sacrificial. El estudio de la *torá* y su práctica –las obras de amor, sobre to
do– pasaron a ser el sustitutivo plenamente válido de los sacrificios. El culto di
vino se convirtió en culto de la palabra de Dios, tal como había sucedido ya, d
tiempo atrás, en las sinagogas. Pero este alejamiento del culto sacrificial tampoc

cribía los sacrificios. Con la desaparición del dominio asmoneo pudieron restaurar sus tradicione
cultuales. Según S. Talmon, *Die Samaritaner in Vergangenheit und Gegewart*, en R. Pummer (ed.)
Die Samaritaner (WdF 604), Darmstadt 1992, 379-392, continuaron con los sacrificios de anima
les, y sólo en el siglo XIX los redujeron al cordero pascual (cf. p. 387).

4. Esta esperanza se expresa en Mc 11, 17 en relación con Is 56, 7: el templo llegará a ser un lu
gar de oración para todos los paganos. Cuando imputan a Pablo, según Hch 21, 28, haber introdu
cido en el templo a un pagano, Trófimo, podría tratarse de un error. Con todo, el mismo Pablo ha
bía escrito poco antes, en la Carta a los romanos, que él entendía su misión como un servici
sacerdotal a Dios, para ofrecerle los paganos como sacrificio (Rom 15, 16). ¿Y dónde ofrecerlos si
no en el templo? La acusación de introducir a los paganos en el templo «de contrabando» –sea o n
histórica Hch 21, 38– podría haberse lanzado contra los cristianos (realmente o en informes sobr
ellos) porque, según voz pública, estos creían ver ya en vías de cumplimiento la afluencia de todo
los paganos a Sión. Ya Esteban podría haberse dejado llevar de esta expectativa. Fue acusado d
predicar que Jesús iba a modificar (¡en futuro!) los usos de Moisés (Hch 6, 14). Quizá esperaba co
la parusía inminente la apertura del templo para todos los paganos, y con ello, ¡la abolición de la *to
rá* en este punto!

era aún radical. Las leyes sacrificiales seguían vigentes, eran estudiadas e interpretadas; pero no podían ya llevarse a la práctica.

Fue el *cristianismo* el que determinó, después de la destrucción del templo, el alejamiento absoluto del culto sacrificial. Sólo ahora, en la Carta a los hebreos, el sacrificio único de Jesús pasa a significar la abolición definitiva de todos los otros sacrificios rituales[5]. En ese sacrificio, *grupos pagano-cristianos* pretenden ofrecer, independientemente del culto de la religión madre, todo lo que ofrecía un culto en la antigüedad. Cierto que ellos no tenían *sacerdotes* en la tierra, pero sí el Sumo Sacerdote en el cielo. Carecían de *templo*, pero contaban con un templo cósmico que abarcaba cielo y tierra. No tenían *sacrificios*, pero sí un Sumo Sacerdote que se ofreció por ellos de una vez por todas y de ese modo puso en evidencia la inutilidad de los demás sacrificios. No poseían *imágenes de dioses*, pero adoraban al que era la imagen de Dios, resplandor de su gloria. Ofrecían, en suma, todo lo que constituía una religión (o, más exactamente, un culto) según la concepción antigua; pero de modo diferente, mejor y más perfecto. También los *judeocristianos* se agregaron después del 70 a la crítica radical de los sacrificios y avanzaron así más que los otros judíos. Sabían que Jesús vaticinó la ruina del templo. Y esto fue interpretado en un sentido nuevo después de su destrucción efectiva: en el sentido de que Jesús había querido preparar la desaparición del culto sacrificial. Como hemos visto, Jesús resumía así su misión en un evangelio judeocristiano: «He venido a abolir los sacrificios, y si vosotros no dejáis de sacrificar, la ira no os dejará a vosotros» (EvEb frg. 6). En el mismo evangelio encontramos, además, alusiones a un vegetarianismo que, probablemente, está en relación con la crítica a los sacrificios cruentos.

Estos grupos judeocristianos confluyeron así con un cuarto grupo, el de los *neopitagóricos*[6], que rechazaban los sacrificios cruentos. Los neopitagóricos profesaban la doctrina de la trasmigración de las almas y creían en la existencia de

5. Si se admite, con una minoría de los exegetas, que la Carta a los hebreos fue escrita antes del año 70, esa carta habría defendido ya la independencia del cristianismo respecto al templo y al culto sacrificial antes de la destrucción real del templo. Nada cambiaría con ello en la tesis general; pero son indicio de una redacción posterior al año 70: 1) el hecho de que la carta quiera sugerir (en 13, 18-25) una autoría paulina, sin expresarla directamente al faltar el prescripto; en la pretensión de que la carta sea considerada paulina, todas las frases deberían aparecer redactadas como si el templo existiera aún; 2) la afirmación de que Dios había declarado anticuada la antigua alianza y estaba próxima a desaparecer (8, 13); igualmente, la referencia a la primera tienda, que es un símil del tiempo presente, pero destinado a desaparecer cuando llegue un orden mejor (9, 8-10): ¿no se interpreta aquí la destrucción del templo como referencia al final próximo, como un símbolo del mundo actual a punto de perecer?

6. Del neopitagórico Apolonio de Tiana se conserva un fragmento del escrito «Sobre los sacrificios» (en Eusebio de Cesarea, *Praep. Ev.* 4, 13; *Dem. Ev.* 3, 3, 11). Distingue aquí a un Dios altísimo del resto de los dioses, con el cual sólo se puede entrar en relación a través del *logos*, no a través de animales y plantas, que están afectados de impureza; pero es lícito sacrificar a los otros dioses. Tampoco esto es una crítica radical a los sacrificios.

almas humanas en los animales. En consecuencia, cualquier sacrificio animal podía ser un sacrificio humano. Entre los cristianos, en cambio, un solo sacrificio humano venía a relevar todos los sacrificios de animales. Pero sabemos muy poco de la crítica a los sacrificios por parte de los neopitagóricos. No tuvo grandes repercusiones en los cultos paganos.

Lo decisivo es que alrededor del siglo I d.C. se produjo, con la desaparición de los sacrificios, una gran ruptura en la historia de las religiones; pero el fenómeno no apareció repentinamente. También en el cristianismo se llegó a eso paulatinamente. Los primeros cristianos son un grupo entre muchos otros grupos judíos que se iban distanciando de los sacrificios. El abandono de estos no es, pues, en ningún caso el gran progreso del cristianismo frente al judaísmo, sino el resultado de una evolución dentro del judaísmo. No fue producto de ningún programa explícito. Fueron, también aquí, factores contingentes, como la destrucción del templo, los que desempeñaron un gran papel. Una vez sentado esto, cabe señalar que sólo en el cristianismo se llegó a un abandono *radical* y, en buena medida, *efectivo* de los sacrificios. Su carácter radical distingue el cristianismo de todos los otros grupos judíos que suspendieron la práctica sacrificial por condicionamientos de la situación. El abandono llevado a cabo de modo consecuente distingue el cristianismo de la crítica filosófica a los sacrificios. En lo que sigue podemos ceñirnos, por tanto, con buenas razones, al cristianismo primitivo.

Según la concepción cristiana primitiva, este carácter radical de la crítica a los sacrificios está relacionada con la muerte sacrificial de Jesús. Pero la interpretación de la muerte de Jesús como muerte sacrificial tampoco es la única; coexiste con otras. Por eso cabe preguntar: ¿fue realmente esa interpretación la causa real de la desaparición de los sacrificios?, ¿o es sólo la expresión tardía de un distanciamiento de los sacrificios que existía ya con anterioridad?, ¿es ella realmente la superación definitiva de esa idea de sacrificio?, ¿o es más bien una reviviscencia de la idea de sacrificio... recurriendo a una forma de sacrificio, el humano, superada desde hacía mucho tiempo? Por eso nos ocupamos en una segunda sección de la interpretación sacrificial de la muerte de Jesús.

2. *La interpretación sacrificial de la muerte de Jesús*

Es improbable que el Jesús histórico hubiese querido su muerte, expresamente, como una muerte sacrificial. Los discípulos vivieron su ajusticiamiento como una tragedia. No estaban preparados para ella. Sólo tardíamente le dieron un sentido, y la variedad de las interpretaciones sigue delatando el reto traumático de una muerte espantosa. Tuvieron que afrontarlo en una serie de tentativas y de

imágenes. Hubo, no obstante, ya en vida del Jesús histórico un fundamento para la posterior interpretación sacrificial de su muerte.

a) *Autoestigmatización en la vida y enseñanza de Jesús*

Jesús asumió conscientemente en su *vida* el papel de un marginal menospreciado. Fue un predicador itinerante –sin ingresos, sin hogar, sin familia–. Se sentó a la mesa con gentes moralmente indeseables. Desdeñó en público algunas tradiciones, como indican los conflictos sabáticos y su indiferencia ante las cuestiones de pureza. Y se atrajo de ese modo la crítica y la agresión. En perspectiva sociológica, la adopción de unos roles que no ofrecen ninguna posibilidad de obtener reconocimiento es un acto de autoestigmatización[7].

Paralelamente, Jesús defendió *doctrinas* que requieren la autoestigmatización como conducta. La invitación a soportar agresiones, ofreciendo la mejilla derecha después del golpe en la izquierda, es una de esas doctrinas: pide que uno se exponga directamente a la agresión ajena (Mt 5, 39). La exigencia a los seguidores de romper con la familia y omitir actos de piedad elemental con ella, como el entierro del padre, invita igualmente a la autoestigmatización (Mt 8, 21s).

Hay que recordar, además, que Jesús y sus discípulos se habían criado en una sociedad que contaba con una cultura de autoestigmatización ya desarrollada. De esa cultura formaban parte las acciones simbólicas de los profetas. Cuando Isaías vagaba desnudo, cuando Óseas contrajo matrimonio con una prostituta y adúltera, asumían unos roles descalificados públicamente para presentar su mensaje. Lo mismo cabe decir del Bautista. Su vida ascética –ascesis del lugar, la alimentación y el vestido– es una forma de autoestigmatización, al igual que la autoacusación pública que exigía antes del bautismo: la confesión de los pecados.

Sabemos hoy que la autoestigmatización deliberada es una estrategia importante de cambio cultural. Los valores vigentes oscilan cuando se adoptan en público unos roles considerados negativamente. El que practica a conciencia un comportamiento proscrito, trasmite a su entorno el mensaje de que los valores que él repudia y menosprecia son falsos. El que tiene el don de atraerse seguidores, puede provocar un cambio de valores, aunque sea contra el consenso mayoritario. Esta capacidad de encontrar adeptos aun contra la resistencia del entorno, la denominamos carisma. Los carismáticos pueden hacer de la autoestigmatización la palanca para los cambios. Hasta el martirio puede servir para justificarlos, porque descalifica totalmente a sus adversarios.

7. Cf. H. Mödritzer, *Stigma und Charisma*, 95-167: distingue entre una autoestigmatización ascética en la predicación de Jesús, que se manifiesta en su idea de la pureza y su acción en el templo, y una autoestigmatización forense, que se manifiesta en la aceptación voluntaria del riesgo de martirio.

Jesús fue un carismático cuyo carisma se fundó, también, en la estrategia de la conducta autoestigmatizante. Cuadra con la imagen global de su vida el exponerse voluntariamente a la muerte. No podía olvidar la suerte corrida por Juan Bautista y tuvo que contar con la posibilidad de un final violento. Lo que es ya muy improbable es que el estar dispuesto a la autoestigmatización se expresara ya en Jesús en la imagen de la «muerte sacrificial». Con mayor probabilidad tuvo esperanza, hasta el final, de que Dios hiciera efectivo el reinado que él anunció, y de que el cáliz de la muerte pasara sin tener que apurarlo (cf. Mc 14, 36).

b) *Las interpretaciones de la muerte de Jesús en el cristianismo primitivo*

Después de pascua, la muerte de Jesús fue interpretada en una variada serie de imágenes[8]. Cabe distinguir básicamente dos tipos de interpretación, que yo propongo apoyándome en el esquema de los reformadores, quienes consideran la muerte de Jesús como *exemplum* o como *sacramentum*. El concepto de *exemplum* debe ser ampliado. Significa que Jesús es un modelo de conducta divina y humana. En la muerte de Jesús se manifiesta cómo obra Dios fundamentalmente, y cómo debe sobrellevar el hombre su acción y su pasión. La muerte de Jesús adquiere su sentido, como *exemplum*, por analogía con la conducta divina y la conducta humana. El concepto de *sacramentum* comprende, en cambio, todas las interpretaciones en las que la muerte de Jesús supera el estado de desgracia removiendo los obstáculos de un orden o restableciendo una relación; el restablecimiento del orden de culpa y justicia puede ser calificado como «expiación»; y el restablecimiento de la relación personal, como «reconciliación».

En lo que sigue abordaremos, junto a esta distinción entre *exemplum* y *sacramentum*, la integración de la resurrección en las diversas interpretaciones de la muerte de Jesús. Esto tiene importancia precisamente para la interpretación sacrificial, porque el sacrificio tradicional de animales no incluye la resurrección del ser vivo sacrificado. La resurrección presenta, de entrada, un plus respecto a la metafórica del sacrificio.

1) La muerte de Jesús como *exemplum* de conducta divina y humana

Una *primera* aproximación a la muerte de Jesús consistió en ver en ella un *suceso necesario*, tan necesario y tan poco influenciable por el hombre como todo acontecer querido por Dios (cf. Mc 8, 31; 14, 21). Vaticinios y referencias de los

8. Da una buena visión panorámica G. Barth, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992. Cf. también M.-L. Gubler, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung* (OBO 15), Freiburg Schweiz-Göttingen 1977.

escritos bíblicos permitieron conocer esta necesidad divina de la muerte de Jesús (cf. Mc 14, 49; Lc 24, 44ss). La fe en la resurrección pudo ser integrada fácilmente en esta interpretación al entenderse también la resurrección de Jesús como un suceso necesario, vaticinado en las Escrituras (1 Cor 15, 3). La muerte de Jesús pasó a ser así el tránsito a la gloria: «¿No era necesario que el Cristo padeciera y entrara así en su gloria?» (Lc 24, 26). La muerte de Jesús sólo podía adquirir un significado soteriológico como ese «tránsito» y contemplando a Cristo como «precursor» (cf. Heb 6, 20) que abrió el camino del cielo a las personas que lo siguen (Heb 10, 20).

Una *segunda* posibilidad de interpretar la muerte de Jesús consistió en agregarlo a la serie de los *profetas mártires*[9]. Ya los profetas toparon siempre con la resistencia a su mensaje y se jugaron la vida en el empeño. La parábola de los viñadores expresa alegóricamente esta idea de la muerte violenta de los profetas (Mc 12, 1ss; cf. 1 Tes 2, 15). Jesús fue uno de los muchos profetas que dejaron su vida en Jerusalén (QLc 13, 34; 11, 49-51). La resurrección de Jesús pudo ser integrada en esta idea concibiéndola como suceso de contraste con la muerte del mártir. La resurrección fue insertada secundariamente en la parábola de los viñadores a través de la cita bíblica sobre la piedra desechada que Dios convierte en piedra angular (Sal 118, 22 = Mc 12, 10). Un esquema de contraste análogo preside los sumarios de los Hechos de los apóstoles (Hch 2, 22ss; 4, 10s; 10, 39ss; 13, 27ss). Una variante del contraste entre lo desechado por los hombres y lo elegido por Dios es la paradoja del autoabajamiento de Jesús y su elevación por Dios en el himno de la Carta a los filipenses (Flp 2, 6-11). También es relevante que la muerte sólo pueda adquirir una interpretación soteriológica siendo integrada en la resurrección: el hecho de que Dios elija lo bajo y desechado pasa a ser la imagen de la esperanza para todos los abajados y desechados (cf. 1 Cor 1, 18ss), en los que Dios actúa de modo similar.

Una *tercera* interpretación de la muerte de Jesús es la temática de la *passio iusti* en referencia a esa muerte[10]. La pasión de Jesús es presentada entonces a través de citas de los salmos elegíacos o del siervo de Dios doliente. La pasión de Jesús pasa a ser el modelo del sufrimiento de los cristianos. La historia de la pasión contiene implícitamente esa interpretación; y explícitamente, sobre todo, la primera Carta de Pedro (1 Pe 2, 21-25). Los cristianos pueden sentirse unidos a Cristo en medio de sus sufrimientos. También en esta interpretación, el sufrimiento sólo cobra un significado soteriológico incluyendo la resurrección de Je-

9. O. H. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (WMANT 23), Neukirchen-Vluyn 1967, ha mostrado que Jesús dio a entender a este respecto, de acuerdo con la tradición deuteronomística, que Israel rechazó a los profetas y se deshizo de ellos por la violencia.

10. L. Ruppert, *Jesus als der leidende Gerechte?* (SBS 59), Stuttgart 1972.

sús: el padecer y morir con Cristo es trascendido entonces por la esperanza de una nueva vida. La propia muerte de Jesús no tiene carácter soteriológico en este contexto. Solamente la superación de la muerte genera la salvación: la idea de σὺν-Χριστῷ, de una «conformitas» entre Cristo y los cristianos, difiere claramente de las ideas ὑπέρ-. Los cristianos no padecen la muerte de Cristo en favor de otros; su morir-con-Cristo no genera salvación.

2) La muerte de Jesús como *sacramentum* de expiación y reconciliación

En las interpretaciones de la muerte de Jesús como *sacramentum* no hay analogía entre la acción de Dios, de Cristo y del hombre; más bien se acentúa la distancia entre Dios y el hombre. El orden de la «justicia», que aúna a Dios y al hombre, queda profundamente trastornado por la injusticia de los humanos; su restablecimiento requiere la «expiación». La relación personal entre Dios y hombre se ha convertido en «enemistad», de suerte que Dios y hombre necesitan ser «reconciliados».

Aparece aquí en *primer* término la *interpretación expiatoria*[11]. Cuando Pablo escribe en Rom 3, 25 que «Dios nos puso delante (a Cristo) como lugar donde, por medio de la fe, se expían los pecados por su propia sangre», hace referencia a Cristo, que soporta, a título vicario, la ira de Dios desatada sobre todos los pecadores (Rom 3, 18-20). Sobre el Crucificado ha recaído el juicio destructor de Dios. No es posible dejar de lado esta idea de expiación, escandalosa para personas modernas, expresada en textos del Nuevo Testamento. Pablo llega a decir que Dios, con la muerte de Jesús, condenó «el pecado en su carne» (Rom 8, 3), o que Jesús se hizo «maldición» (Gál 3, 13) y «pecado» (2 Cor 5, 21) por nosotros. Encontramos aquí una idea que no incluye necesariamente la resurrección. Porque Pablo no prolonga sus afirmaciones diciendo que Cristo se hizo «expiación», «maldición» o «pecado» para superar esa desgracia mediante la resurrección. Al enunciado sobre la muerte sigue otro enunciado positivo para los creyentes: su muerte expiatoria es justicia (Rom 3, 26; 2 Cor 5, 21) y bendición (Gál 3, 14) para ellos. No obstante, la resurrección puede quedar incluida, con especial plasticidad, en el cuadro que presenta la Carta a los hebreos sobre el culto en el cielo. Jesús se ofrece como víctima expiatoria para poder acceder, a través de la cortina, al lugar santísimo. Su camino del cielo es el verdadero acto salvador. Pero tam-

11. La interpretación expiatoria de la muerte de Jesús fue considerada como núcleo del Nuevo Testamento, sobre todo, por la nueva «teología de Tubinga». Mencionemos sólo a M. Hengel, *Der stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas*: IkaZ 9 (1980) 1-25.135-147; Id., *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, London 1981. Es frecuente relacionar aquí Rom 3, 35 con Lev 16: el viernes santo es un día de reconciliación cósmica.

bién en Pablo encontramos una extensión de la idea expiatoria a la resurrección, como veremos más adelante.

Una *segunda* idea afín es la de *rescate*. Si la interpretación expiatoria se refiere a la liberación de un peligro que proviene de Dios mismo, la idea de rescate se refiere a la liberación de un poder extraño. La base intuitiva es la «redemptio ab hostibus», el rescate del poder enemigo[12]. No está claro si la ira de Dios por el pecado cobró autonomía en forma de un poder hostil o si se pensó realmente en poderes demoníacos independientes de Dios (Gál 3, 3; 4, 5; 1 Cor 6, 19s; 7, 23; Mc 10, 45 y *passim*). Esta noción de rescate tampoco incluye necesariamente la resurrección; pero puede extenderse a ella. La resurrección pasa a ser entonces el triunfo sobre los poderes hostiles; por ejemplo, la idea de que el Resucitado cancela el recibo de la deuda expedido por tales poderes, desarma a los enemigos y triunfa sobre ellos (Col 2, 14). O que «redimió» a los cristianos con su sangre, los convirtió en reyes y sacerdotes... y los gobierna eternamente (Ap 1, 4-20). Sin embargo, este idea de un «Jesus victor» puede darse también independientemente de la idea de rescate.

El «morir por los pecados» o «por nosotros» puede aparecer también, en una *tercera* variante, como *entrega de amor*. Si en la idea de expiación (en sentido estricto) domina la amenaza por la ira de Dios, y en la idea de rescate la amenaza por otros poderes, la muerte de Jesús se presenta ahora como expresión del amor de Dios, que está amenazado sobre todo por la hostilidad de los humanos. Es aquí donde mejor puede figurar la resurrección como elemento constitutivo de la redención. El amor persigue la reconciliación entre las partes enemistadas[13]. Pero la reconciliación presupone la existencia del amor. Cuando Pablo habla de una entrega amorosa de la vida por parte de Jesús, habla siempre también de la resurrección (cf. especialmente Rom 5, 6ss; 8, 31ss; 2 Cor 5, 14ss). Pero esta presencia de la resurrección dentro del acontecimiento salvador va más lejos aún en Pablo, como veremos a continuación.

c) *La resurrección, incluida en la idea de la muerte de Jesús*

Hemos visto que en la interpretación de la muerte de Jesús como *exemplum*, esta muerte se hace salvadora incluyendo la resurrección. Pero en la interpreta-

12. Con W. Elert, *Redemptio ab hostibus*: ThLZ 72 (1947) 265-270, hay que pensar quizá en el rescate de prisioneros de guerra. Esta interpretación es más probable que la de A. Deissmann, *Licht von Osten*, 271s, que entendió la idea de rescate a la luz del rito de la antigua liberación de esclavos en Delfos, cuando aparecía un dios como redentor ficticio, porque el esclavo carecía de derechos y no podía actuar como parte en el contrato.

13. Mientras la idea de reconciliación vaya unida a la muerte de Jesús, intervendrá aquí una metafórica política: la reconciliación entre partidos contendientes. Así, especialmente, en 2 Cor 5, 18-20. Cf. C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (WMANT 60), Neukirchen-Vluyn 1989.

ción de la muerte como *sacramentum*, la muerte adquiere un significado salvad(autónomo. Lo característico de Pablo es, a mi juicio, que incluye también en s interpretación *sacramentum* el significado constitutivo que la resurrección tier para el acontecimiento salvador en las interpretaciones *exemplum*, y de ese mo do lleva adelante una línea evolutiva judía.

Así, Pablo cita en 1 Cor 15, 3ss una fórmula tradicional que dice: «Cristo mu rió por nuestros pecados según las Escrituras; fue sepultado y resucitó al terce día según las Escrituras; se apareció a Cefas y luego a los Doce». Sólo aparec aquí, al principio, la muerte como fundamento para la superación de los pecados Pero en la polémica con los corintios negadores de la resurrección, insiste Pablc si Cristo no hubiera resucitado, seguiríais en vuestros pecados (1 Cor 15, 17). L muerte por sí sola no lleva consigo el perdón de los pecados.

Por eso, en la segunda Carta a los corintios, Pablo puede extender la fórmul del «morir por nosotros» a la resurrección. Porque Cristo «murió por todos par que ya no vivan para sí los que viven, sino para aquel que murió y resucitó po ellos» (2 Cor 5, 15). «Por ellos» se refiere aquí, gramaticalmente, no sólo al mo rir sino también al resucitar. Ambas cosas experimentan en común Cristo y lo: cristianos. Pablo dice: si uno murió por todos, «quiere decirse que todos murie ron». La salvación sólo puede consistir entonces en que todos alcancen, como Cristo, una vida nueva. Ahora bien, es indudable que Pablo habla precisamente er este contexto de la muerte de Jesús como expresión del amor de Dios (2 Cor 5 14) y de la «reconciliación» (2 Cor 5, 18s). Es una reconciliación que afecta a la vida de ambas partes del acontecimiento salvador.

Encontramos luego, en la Carta a los romanos, tres apuntes sobre una distinción conceptual entre el significado soteriológico de la cruz y el de la resurrección. La cruz tiene siempre fuerza expiatoria para los pecados (anteriores). Pero la resurrección añade algo nuevo:

1. Si la muerte de Jesús significa el perdón de los pecados para el *pasado* (Rom 3, 25), la resurrección entraña la superación de los pecados para el *presente* y el *futuro*. En este sentido hay que entender la fórmula (¿tradicional?) de Rom 4, 25, que habla de Cristo como aquel «que fue entregado por nuestros delitos y resucitado para nuestra justificación»[14].

14. Pablo resume primero su doctrina de la justificación con lenguaje reflexivo y abstracto en Rom 3, 21-31; más adelante, en Rom 4, 1-25, aduce el ejemplo de Abrahán como prueba bíblica en favor de la justificación del pecador. Entre la tesis abstracta y el documento bíblico intuitivo-narrativo, el peso se desliza de la muerte expiatoria a la resurrección. La tesis abstracta menciona solamente la muerte expiatoria de Cristo como fundamento de la salvación (Rom 3, 25); pero en Abrahán, el fundamento de la justificación es exclusivamente la fe en el cumplimiento de la promesa, es decir, la fe en la posibilidad de una nueva vida, a pesar del cuerpo materialmente muerto (no apto ya para engendrar). La disposición a sacrificar a Isaac (Gén 22, 1ss) no entra aquí en juego. En el resumen final (Rom 4, 25), Pablo

2. Si la muerte de Cristo trajo la reconciliación para *esta vida*, la resurrección (o la vida) de Cristo trae la salvación para la *vida eterna*, en el futuro escatológico. En este sentido hay que entender Rom 5, 10: «Si, cuando éramos enemigos, la muerte de su Hijo nos reconcilió con Dios, mucho más, una vez reconciliados, nos salvará su vida». Encontramos también en este contexto la idea de la muerte de Jesús como entrega de amor (Rom 5, 8), y la idea de «reconciliación» como meta del acontecimiento salvador (Rom 5, 10s).

3. Si la muerte de Cristo es superación de los pecados gracias al amor de Cristo, la resurrección lleva a la *intercessio* del Elevado ante Dios. De ahí que nadie pueda acusar a los cristianos ante el tribunal de Dios. Así leemos en Rom 8, 34: «¿Quién va a condenar? Cristo Jesús, que murió y, sobre todo, fue resucitado y está a la derecha de Dios, es el que intercede por nosotros».

La extensión del significado soteriológico de la muerte a la resurrección es, pues, innegable en Pablo. Cuando no se limita a tomar fórmulas tradicionales y crea una formulación propia, lo deja inequívocamente claro: Dios no genera la salvación matando, sino a través de la muerte *y* la resurrección, es decir, mediante la superación de la muerte.

La pregunta ulterior es si con ello se abandona la lógica tradicional del sacrificio[15], o si esa extensión no estaba ya potencialmente presente en esa lógica. Lancemos para ello una ojeada a la expiación cultual y extracultual en el Antiguo Testamento[16].

combina ambas cosas: muerte y resurrección. En mirada retrospectiva podemos conjeturar que Pablo contempla ya en Rom 3, 24ss la resurrección. Dos veces, en efecto, interpreta la «redención por Cristo» como «prueba» de la justicia de Dios; una vez, como perdón de los pecados en el pasado; luego, como prueba de la justicia de Dios en el presente. Pablo se refiere sin duda con la primera «prueba de la justicia» a la muerte de Cristo. ¿Podría referirse, por tanto, con la «segunda prueba de la justicia» a la resurrección? Comparemos las formulaciones de Rom 3, 25s y Rom 4, 25:

(La redención aconteció por medio de la muerte de Jesús):	(Dios resucitó de la muerte a Jesús):
(1) como prueba de su justicia, perdonando los pecados (ἁμαρτήματα) cometidos antes, en el tiempo de su paciencia	(1) que fue entregado a causa de nuestros pecados pasados (παραπτώματα)
(2) como prueba de su justicia en este tiempo y para hacer justo (δικαιοῦν) al que vive desde la fe en Jesús.	(2) y fue resucitado para nuestra justificación (δικαίωσις)

15. G. Fitzer, *Der Ort der Versöhnung nach Paulus*, ThZ 12 (1966) 161-183: en el culto sacrificial, las víctimas quedan muertas. Infiere de ello: «...en la idea de sacrificio no tiene nada que hacer la resurrección... Toda la idea de sacrificio se convierte en farsa si la víctima resucita» (p. 179).

16. Las consideraciones que siguen están basadas en H. Gese, *Die Sühne*, en Id., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge* (BEvTh 78), München 1977, 85-106: la expiación no se produce aquí a través de la muerte, sino de dos actos rituales asociados al sacrificio: (1) apoyo de manos y (2) rito de sangre. El apoyo de manos significa que el animal sacrificial muere en sustitución del hombre. La aplicación de la sangre al altar significa que la vida destruida se reconcilia de nuevo con Dios, el dueño de la vida. Hay una incorporación en lo santo.

El *culto* sacrificial veterotestamentario parece ofrecer una analogía con la resurrección: la pervivencia simbólica más allá de la muerte. En el sacrificio de expiación, el acto expiatorio no es la inmolación del animal sino el rito cruento, en el que la sangre del animal sacrificado es esparcida por los salientes del altar y vertida al pie del mismo. Este rito de sangre restituye la vida a la divinidad en forma simbólica; la sangre es la base de la vida. No es, por tanto, la muerte misma la que expía, sino el contacto entre la «sustancia vital» del animal sacrificado y la divinidad, tras la muerte del animal. ¿Asoma ahí la percepción de que, en el fondo, no es la destrucción de la vida lo que trae la salvación sino su conservación y salvaguarda? Es restrictivo afirmar que la conservación de la vida se refiere a la vida en general y no a la vida del animal que es inmolado. El animal sacrificial está muerto. Los ritos de restitución de la vida, incluidos los de otros cultos, no dejan lugar a dudas sobre esto.

Así lo confirma el examen de los pocos casos conocidos de *acciones expiatorias fuera de un contexto cultual*. Según Dt 21, 1-9, los habitantes del lugar donde se producía un asesinato no aclarado podían descargarse de culpa sacrificando una vaca. Sobre un riachuelo de agua perenne se le quebraba la cerviz. Las autoridades del lugar se lavaban las manos. El agua limpiaba simbólicamente la sangre y lavaba así la culpa por la sangre derramada. La sangre no se conservaba, por tanto, ni se restituía a la divinidad. Se la hacía desaparecer. La misma lógica rige en un segundo pasaje. Después de la apostasía de Israel con el «becerro de oro», Moisés implora el perdón para el pueblo y ofrece su vida como expiación: «Y ahora, ¡o perdonas su pecado o me borras del libro que has escrito! (Ex 32, 32). Se refiere al libro de la vida. Moisés no quiere sacrificarse de forma que siga registrado en este libro, sino que sea borrado de él. Lo que tiene efecto expiatorio es la entrega de la vida, no su conservación. Es significativo que este ofrecimiento de entrega expiatoria de la vida de una persona no sea aceptado por Dios. La idea de una expiación mediante entrega de la vida aparece sólo marginalmente en el Antiguo Testamento. En el fondo le es ajena.

Si esa idea surge en época pos-veterotestamentaria, en el judaísmo, y el cristianismo primitivo la convierte en una interpretación central de la muerte de Jesús, se debe a influencias helenísticas[17]. En la cultura helénica es frecuente la creencia de que una persona puede ir a la muerte por otra. El mundo pagano excluye que esta muerte por otro suponga el regreso de la persona que se ha inmolado. Al contrario, su muerte es definitiva[18].

17. H. S. Versnel, *Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des «Effective Death»*, en J. W. van Henten (ed.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie* (StPB 38), Leiden 1989, 162-196.

18. Alcestes es la gran excepción que confirma la regla. Ella es la única que está dispuesta a ir a la muerte por su esposo, amenazado por omitir un sacrificio. Según una versión, Heracles la arran-

Del entorno pagano se infiltró también la idea de la muerte vicaria en el mundo bíblico. Es significativo que esa idea, en los pocos pasajes donde aparece, vaya asociada siempre a la esperanza de una nueva vida. Esto vale también para el pasaje más antiguo, el canto de Isaías II sobre el siervo de Dios. Promete la vida (sin especificar en qué sentido) al siervo que se sacrifica: «Si entrega su vida en expiación, verá descendencia y alargará sus días...» (Is 53, 10).

El segundo libro de los macabeos presenta la muerte de los mártires unida a la esperanza de que aplaque la ira de Dios sobre el pueblo. No es la idea de la muerte expiatoria por otros. Los mártires confiesan expressis verbis que mueren por sus propios pecados (2 Mac 7, 32). No se da la transferencia de la terminología sacrificial a su muerte. El libro atribuye, no obstante, a su muerte (en forma de súplica) un efecto salvador para otros. Pero ya estos primeros balbuceos de interpretación expiatoria de la muerte de los mártires ven la muerte a la luz de la esperanza de la resurrección. El segundo libro de los macabeos es, junto al libro de Daniel, uno de los testigos más antiguos de la esperanza en la resurrección (cf. 2 Mac 7, 9.14 y *passim*). A diferencia del mundo pagano, el morir por otro sólo es aceptado, también aquí, como muerte salvadora a la luz de la promesa de la vida.

Esto ocurre con más claridad aún en el libro cuarto de los macabeos. El mártir Eleazar da a su muerte el sentido de un sacrificio expiatorio: «Ten piedad de tu pueblo. Aplácate con el castigo que aceptamos. Haz de mi sangre un sacrificio purificador, y toma mi vida en sustitución de la suya» (4 Mac 6, 28s; cf. 17, 20-22). Antes de la segunda interpretación, sumaria, de la muerte de los mártires como muerte expiatoria, se dice expresamente que los mártires «están ahora junto al trono de Dios y viven en eterna felicidad» (4 Mac 17, 18). Su muerte es interpretada, por tanto, como prestación sustitutiva por los pecados del pueblo. La esperanza de la resurrección corporal es relevada por la esperanza de una vida eterna (15, 3) y de la «inmortalidad» (14, 5; 16, 13). Es innegable, sin embargo, que sólo junto con la esperanza de una restitución de la vida de los mártires comienza en el judaísmo la interpretación de su muerte como expiación. Al final de 4 Mac, el autor hace hablar a Dios mismo: «Yo mataré y haré vivir» (4 Mac 18, 19).

Podemos resumir provisionalmente que la práctica sacrificial tocó a su fin, según la concepción cristiana primitiva, en virtud del sacrificio único de Jesús. Pero esta muerte se complementa con la resurrección, que supera la muerte. Esto es algo nuevo, tanto respecto al culto del Antiguo Testamento como respecto a la idea pagana de la muerte expiatoria de las personas; pero sintoniza con una tendencia del judaísmo. El judaísmo sólo pudo concebir un efecto soteriológico de la

ca de Tánatos (Eurípides, *Alcestes*); según otra, Perséfone, conmovida por su amor al esposo, la devuelve a la tierra (Platón, *Symp* 179b-d).

muerte cuando vio en el horizonte el restablecimiento de la vida. Dios no otorga la salvación matando, sino superando la muerte, y esto regía también para la muerte expiatoria. Nuestra siguiente pregunta es: ¿hasta qué punto podía esta nueva interpretación sacrificial de la muerte y resurrección de Jesús sustituir los sacrificios tradicionales, ¿cómo hay que explicar este relevo de los sacrificios? Las explicaciones intencionales se quedan cortas. Los primeros cristianos, en efecto, no tuvieron en principio la intención de abandonar los sacrificios. Secundaron quizá la crítica al culto y al templo. Pero tuvo que sumarse algo a esas intenciones para que su crítica al culto se radicalizase en una recusación total de los sacrificios y pudiera imponerse. Un enfoque funcional puede explicarlo mejor.

3. *Las funciones de los sacrificios tradicionales*

El pensamiento básico de una visión funcional es que las nuevas formas rituales han de ejercer mejor las funciones del culto sacrificial. Sólo pudo desaparecer el culto sacrificial si lo que había impulsado durante siglos el sacrificio a los dioses –todas las angustias y deseos, deberes y presiones que actuaban en el culto sacrificial– se satisfacía mejor que antes con las nuevas formas de expresión religiosa. En una palabra: se buscan nuevas formas de expresión religiosa que sean equivalentes en lo funcional a los sacrificios tradicionales. Para determinar las funciones de los sacrificios tradicionales necesitamos una teoría general del sacrificio. Pero no existe tal teoría. Sólo hay una serie abigarrada de diferentes teorías. Por eso anticipo algunas restricciones metodológicas que deben dejar claro mi convencimiento de los posibles peligros que acechan a la propuesta explicativa que hago a continuación.

a) *Reflexiones metodológicas*

Las teorías generales sobre el sacrificio pretenden valer para un gran número de acciones rituales, que se resumen en el concepto de sacrificio. La primera pregunta a esas teorías es: ¿se da «el sacrificio» como un fenómeno universal? La reunión de todos los «sacrificios» bajo un concepto genérico, ¿no es ya un constructo muy artificial?[19]. Además, las teorías generales del sacrificio pretenden explicar por qué sacrifican los seres humanos; es decir, en el fondo, por qué comenzaron un día a ofrecer sacrificios. Algunas de estas teorías recurren a una escena primigenia en la noche de los tiempos –sea un asesinato del padre en la

19. Cf. J. Drexler, *Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivenmodell*, München 1993.

horda primitiva (Sigmund Freud) o la situación de una horda de cazadores (Walter Burkert)–. Pero nunca sabremos por qué los humanos comenzaron un día a sacrificar; y esto, por una razón simple: no disponemos de fuentes para esa noche de los tiempos. No podemos ir más allá de unas conjeturas inteligentes.

Pero hay un camino mejor. No tenemos fuentes del tiempo prehistórico para aclarar por qué los humanos comenzaron un día a ofrecer sacrificios; pero tenemos fuentes de la época en que dejaron de hacerlo. Esa época es privilegiada en materia de fuentes. ¿Y por qué no es también privilegiada objetivamente?, ¿por qué el final del culto sacrificial no ha de ofrecer una posibilidad de conocimiento tan privilegiada como el inicio? Este final sólo ofrece de entrada, obviamente, una conclusión sobre los motivos de que cesara la práctica sacrificial existente entonces. Si interpretamos la práctica sacrificial a la luz de su final, corremos sin duda el riesgo de sobrevalorar esos motivos y proyectarlos a la época anterior. Vamos a analizarlo en dos ejemplos:

a) Un rasgo de la práctica sacrificial posterior al destierro es que toda esa práctica se entiende en forma nueva, a la luz de la *idea de expiación.* Todo el culto sirve en última instancia para expiar las infracciones. ¿Hasta qué punto podemos generalizar este motivo a partir del tiempo postexílico?, ¿fue sólo la idea de expiación surgida entonces lo que hizo tomar conciencia de lo que ya estaba de modo latente en todo sacrificio?, ¿no era cada inmolación ritual un atentado a la vida?, ¿y su configuración ritual no significa también siempre un acto de desagravio? Yo no excluyo, en efecto, que la penúltima etapa de los sacrificios permita entender toda la práctica sacrificial anterior. La interpretación *hamartiocéntrica* de los sacrificios, surgida sólo al final de la evolución del culto israelita, poseería entonces un aspecto verdadero para la interpretación de todos los sacrificios.

b) Lo mismo vale para el final de los sacrificios en el cristianismo primitivo. Cuando los primeros cristianos sustituyeron todos los sacrificios por una víctima humana de índole especial –víctima de la agresión humana o *sacrificio de agresión*– cabe concluir quizá en orden a todos los sacrificios anteriores lo siguiente: si esta única víctima humana pudo presentarse en sustitución de todas la víctimas animales, entonces los animales habían sido sacrificados siempre en representación de los humanos. Pero con ello se pone el énfasis en el elemento agresivo de los sacrificios, elemento que no se advierte en la observación directa. Cabría acentuar con igual razón el aire festivo, de alegría: los sacrificios eran fiestas comunitarias. O su carácter estético: las fiestas sacrificiales eran «obras de arte colectivas». Por eso, las teorías generales que interpretan los sacrificios, principalmente, como un símbolo y procesamiento de la agresión están bajo sospecha de ser una interpretación *cristocéntrica* encubierta de todos los sacrificios a la luz

del único y último sacrificio. Desde una visión cristocéntrica inconsciente se atribuyen quizá ya al culto veterotestamentario elementos agresivos que no están presentes (de modo manifiesto) en él; por ejemplo, cuando se entiende la relación de los oferentes con las víctimas como una representación subjetiva y no sólo como transferencia de la culpa. Pero, ¿se opone esto al aspecto verdadero que hay también en esta interpretación de los sacrificios, obtenida a la luz de su desaparición? Es innegable sin embargo, también aquí, el peligro de sobrevalorar este aspecto.

Parece haber quedado claro que la concentración del sistema sacrificial en un sacrificio expiatorio y de agresión responde a un desarrollo histórico especial en el espacio bíblico. Las extrapolaciones a otros sacrificios sólo son posibles si la superación de la agresión interhumana y la expiación de irregularidades interhumanas se dan también allí en forma demostrable (o al menos latente). Debemos contemplar igualmente otros motivos. La interpretación del sistema sacrificial a partir de su desaparición encierra, así, algunos peligros metodológicos de retroproyección. Pero es también una posibilidad para descubrir algunos rasgos que hasta ahora habían permanecido latentes. Con estas cautelas metodológicas podemos aventurarnos a determinar las funciones del sacrificio según las diversas teorías, para indagar después sobre qué pudo venir a sustituirlas.

b) *Las funciones del sacrificio*

Podemos distribuir las diversas teorías del sacrificio en tres grandes grupos: las teorías de la oblación los conciben como dones de la comunidad a los dioses; las teorías de la comunión, como acto de unión de la comunidad sacrificial (a la que pertenecen también eventualmente los dioses y la víctima inmolada); y las teorías de la agresión, como acto de destrucción en la materia sacrificial.

Según la *teoría de la oblación*, los sacrificios modifican la relación entre Dios y hombre. Así como los humanos intentan congraciarse con sus cabecillas tribales, procuran también, según esta teoría más antigua de los sacrificios, granjearse el favor de los dioses (Edward Brunett Taylor 1832-1917)[20]. La teoría de la oblación se puede combinar con una teoría dinamicista: los dones sacrificiales activan el poder de los dioses en favor del oferente (Gerhardus van der Leeuw 1890-1950)[21]. Para poder activar en su favor el poder divino, el oferente debe traspasar la frontera entre lo profano y lo sagrado, y mediar entre ambas esferas.

20. Cf. la exposición en J. Drexler, *Die Illusion des Opfers*, 17ss; H. Seiwert, art. «Opfer», HRWG IV, 1998, 271s.

21. G. van der Leeuw, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*: ARW 20 (1920-1921) 241-253; cf. la exposición de H. Seiwert, art. «Opfer», 273. Lo específico de estos enfoques es el supuesto de una fuerza vital neutral, que se moviliza mediante los sacrificios y fortalece circularmente tanto el poder de Dios como el del oferente, aunque lo decisivo es el flujo de ese poder.

Pero el umbral entre lo profano y lo sagrado es muy elevado. La mediación se produce por el aniquilamiento de la oblación (así la teoría de la mediación de Henri Hubert 1872-1927 y Marcel Mauss 1872-1950)[22]. En todas estas teorías sobresale un rasgo muy general: las sacrificios son dones hechos a los dioses, de los que se espera algo positivo. Cabe añadir la conjetura de que los sacrificios sustituyan siempre a la persona oferente. Con ellos, ésta entrega (en forma vicaria) un poco de sí misma. Cada don es un acto de autoentrega.

Las *teorías de la comunión* acentúan, en cambio, el acto de unión íntima mediante la consumición del animal sacrificado. Los dioses sólo reciben las ofrendas de modo ficticio. El oferente deja sólo algunas partes del animal para ellos, ni siquiera las mejores; por eso hubo voces racionalistas en la antigüedad que hablaban de fraude sacrificial a los dioses. La mayor parte de la ofrenda es consumida en gozosa comunión. La teoría clásica de la comunión (de William Robertson Smith 1845-1898)[23] suponía que las personas se consideraban aquí ligadas con vínculos de consanguinidad a la divinidad o al animal. Los dioses eran los antepasados de las tribus; el animal sacrificial era el animal tótem del clan, igualmente un antepasado del que descendían los miembros de la tribu; en la figura del animal se apropiaban en definitiva la fuerza de la divinidad. No es necesario compartir estas hipótesis complicadas para admitir que los sacrificios crean la comunión entre las personas. Regulan la distribución del alimento. Expresan, real y simbólicamente a la vez, cómo hay que repartir los escasos bienes de la vida. Si en el sacrificio como oblación el yo se entrega a un poder superior, en la «communio» de la inmolación las otras personas (eventualmente también dioses y animales) pasan a ser parte del yo, y al compartir lo ofrecido, desaparece el conflicto latente: todos son «uno» en la comunión festiva del sacrificio.

Las *teorías de la agresión* ven en los sacrificios, principalmente, unos rituales para elaborar y dominar la agresión. Encaja aquí la teoría clásica de Sigmund Freud[24]. A tenor de la misma, los sacrificios son rituales compulsivos en los que los humanos solventan la oscura culpa original de un asesinato del padre. El animal sacrificial representa al padre de la horda primitiva. En su consumición ritual, los participantes evocan compulsivamente, por una parte, la culpa original (y por

22. Cf. la exposición de J. Drexler, *Die Illusion des Opfers*, 47s; H. Seiwert, art. «Opfer» 272s. Esta propuesta recoge diversos aspectos; pero lo más característico es la interpretación del sacrificio como creación de un contacto entre el mundo de lo sagrado y el de lo profano. En el acto de inmolar hay una liberación de energía que corresponde tanto al mundo de lo sagrado como a las personas.

23. W. R. Smith esbozó una teoría del sacrificio exclusiva para la religión semita; pero contiene elementos generales bien fundados: H. Seiwert señala con razón, art. «Opfer», 272, la permanente fecundidad de la idea de «communio». El sacrificio crea una comunión entre personas y entre estas y la divinidad. Cf. también la exposición de J. Drexler, *Die Illusion des Opfers*, 25s.

24. S. Freud, *Tótem y tabú* (1912-1913), Madrid 2001.

eso tienen que repetirla una y otra vez) y, por otra parte, la expían. René Girard ofrece una variante general de este teoría: no sólo el padre, sino todo objeto co diciable lleva al conflicto, porque el deseo es contagioso, y dos personas no pue den poseer el mismo objeto codiciado al mismo tiempo; tienen que entrar nece sariamente en disputa. Los sacrificios descargan a la comunidad de este conflict estructural al encauzar la agresión hacia un chivo expiatorio. Todos los sacrificio son interpretados aquí, en definitiva, según el modelo del ritual del chivo expia torio, aunque eso no es, desde luego, un sacrificio típico. Walter Burkett ha ex puesto una teoría del sacrificio de agresión mucho más diferenciada[26]. Los grupo cazadores de la edad de piedra afrontaron un reto social. Necesitaban estimula sus agresiones para encauzarlas al botín de caza, y limitar a la vez estrictament esas agresiones para desviarlas de los individuos que cooperaban en la caza y e el reparto del botín. Tampoco hay por qué suscribir estas teorías en sus detalles Pero encontramos algo plausible en ellas: el sacrificio supone siempre una des trucción. Se eliminan partes del animal, o este entero, y eso queda sustraído a consumo común. De ese modo está presente un elemento de agresión, más e aquellos tiempos primitivos que en nuestra vida. Porque los animales estaban en tonces, como partícipes, más próximos al hombre que hoy. Y, también aquí, al eli minar el animal sacrificial, los oferentes se distancian de una parte de sí mismos Cuando el animal sacrificial es alejado, se lleva consigo lo que los humanos quie ren también alejar de su medio y su vida[27].

Los diversos tipos de sacrificio ejercen funciones de oblación, comunión agresión en diferentes formas. En los sacrificios primiciales (la ofrenda de lo primeros frutos) resalta el carácter oblativo; en los sacrificios de comunión co ágape festivo incluido, el carácter de unión; en el ritual del chivo expiatorio, l función procesadora de la agresión. Muchos tipos de sacrificio reunían elemen tos de las tres funciones. Los oferentes eligen entre tres posibilidades de incre mentar las propias oportunidades de vida dentro de su escasez: bien activan e poder de alguien más fuerte en beneficio propio y entonces el sacrificio es u don que se hace al más fuerte; bien cargan el daño en el más débil, al que de otr modo habría que soportar, y entonces se trata de un sacrificio de agresión a u

25. R. Girard, *La violence et le sacré*, Paris 1972 = *Das Heilige und die Gewalt*, Frankfurt a M. 1992; Id., *Le Bouc émissaire*, Paris 1982 (versión cast.: *El chivo expiatorio*, Madrid 1986).

26. W. Burkert, *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen* (RV 32), Berlin-New York 1972; Id., *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Ber lin 1990.

27. H. Seiwert, art. «Opfer», 280, distingue dos «intenciones fundamentales» del sacrificio «unión y distanciamiento». Ambas se disocian en el sacrificio expiatorio: el distanciamiento del pe cado llega a ser aquí tan claro que la materia sacrificial que expresa el distanciamiento del pecad no puede crear una unión entre las personas por el consumo común de esa materia.

indefenso; bien comparten las oportunidades de vida, de acuerdo con unas normas sociales, entre las personas en competencia, y entonces el sacrificio pasa a ser sacrificio de comunión.

El yo del oferente adquiere poder mediante la «entrega» a uno más fuerte, al que se somete (sacrificio oblativo), o separándose de lo que le molesta, descargando el peso, en forma vicaria, sobre un viviente más débil (sacrificio de agresión), o identificándose con otros igualmente fuertes, acaso creando la ficción de esa igualdad, de forma que todos recuperan sus derechos (sacrificio de comunión). Los sacrificios serían entonces representaciones simbólicas de la lucha por las oportunidades de vida. Vienen a confirmar el principio general basado en la experiencia: la vida vive a costa de otra vida. Lo más débil busca la ayuda de lo más fuerte; lo más fuerte oprime a lo más débil; lo aproximadamente igual de fuerte trata de compartir en forma regulada los bienes de la vida. Los sacrificios presentan de modo simbólico estas formas de resolver la vida, e intentan a la vez influir positivamente en esta lucha por la vida. Ahora bien, cuando se produce en el lenguaje semiótico del cristianismo primitivo un cambio tan drástico como la desaparición de los sacrificios tradicionales, ello indicaría que algo fundamental había cambiado en la actitud ante la lucha por la vida. Pero ¡cómo! ¿Esperaron acaso los primeros cristianos mayores recursos de poder aún en esta ancestral lucha por la vida a través de unos ritos nuevos? Formulado de otro modo: ¿qué funciones ejercieron los nuevos ritos en la vida?

4. *El lenguaje semiótico cristiano primitivo como equivalente funcional de los sacrificios tradicionales*

Cuando los sacrificios tradicionales no son ya necesarios en el cristianismo primitivo, otros elementos de la religión han de asumir la función de aquellos. El cristianismo primitivo desarrolló un nuevo sistema de signos. Entre los diversos intentos de lograr un nuevo lenguaje ritual, se impusieron dos sacramentos: bautismo y cena. Ambos surgieron de acciones simbólicas que sólo más tarde fueron relacionadas con la narración cristiano primitiva fundamental de la muerte y resurrección de Jesús. Y ambos enlazaron con diversas metáforas sacrificiales que describían la conducta de los cristianos, su *ethos*. Tenemos así, en total, tres formas expresivas de religión que aparecieron en lugar de las antiguos sacrificios:

1. Bautismo y cena como *ritos* nuevos,
2. una nueva narración fundamental (un *mito*) sobre la muerte y resurrección de Jesús,
3. un *ethos* que cabe describir con la metafórica sacrificial: el sacrificio de alabanza, la ayuda recíproca y el sacrificio del mártir.

Ahora bien, yo sostengo que el relevo de los sacrificios tradicionales no tuvo lugar por la acción de uno sólo de estos elementos, sino sólo por la combinación de todos. Dicha combinación asumió las tres funciones del sacrificio tradicional conjuntamente.

El *sacrificio de oblación*. El bautismo es una entrega simbólica de la vida entera a Dios. En él se funda la entrega que los cristianos hacen, no sólo de distintos dones, sino de toda su vida a Dios como «víctimas vivas» (Rom 12, 1). Con el bautismo, los cristianos activan para sí una fuerza superior: la fuerza del Espíritu santo, que protege dinámicamente contra poderes hostiles y capacita para una nueva vida. Con el bautismo traspasan, además, la frontera entre muerte y vida: la frontera que lleva de la vida pecaminosa a la vida en presencia de Dios. Y también aquí se realiza esta «mediación» destruyendo simbólicamente la víctima: el bautismo es un morir simbólico, un aniquilamiento que en virtud de la resurrección pasa el umbral y lleva a una nueva vida consagrada a Dios (Rom 6, 1ss). En el cristianismo primitivo el equivalente de la función oblativa del sacrificio es, por tanto, el bautismo, conectado siempre a la narración fundamental de la muerte y resurrección y a una metafórica sacrificial y ética de entrega de la vida.

El *sacrificio de comunión*. La cena cumple sin duda una segunda función del sacrificio tradicional: forma una «communio». La idea de igualdad es aquí básica. Pablo ve peligrar todo el sentido de la cena si en su transcurso salen a relucir las diferencias sociales. Si no se hace efectiva ni se representa simbólicamente la distribución equitativa de los dones vitales, eso equivale a un delito contra Cristo (1 Cor 11, 17ss). Es importante para esta comunión que todos los participantes tomen los mismos manjares y beban de la misma copa. Las ofrendas para la cena y las oraciones de la cena son «acción de gracias» y «alabanza». Por eso la cena pasa a llamarse pronto «eucaristía». A veces no sabemos bien si las «oblaciones» de la comunidad designan en los escritos cristianos primitivos tan sólo esa alabanza y oración litúrgica o el sacramento mismo. El equivalente funcional del sacrificio como comunión en el cristianismo primitivo es, pues, de nuevo, una combinación de la acción ritual (la cena) con la narración fundamental sobre la muerte de Jesús y la metafórica litúrgica del sacrificio. La cena es la gran «acción de gracias» de la comunidad a Dios.

El *sacrificio de agresión*. La crucifixión de Cristo tiene inequívocamente el carácter de una ejecución violenta. Es entendida como un «morir por nosotros» y descrita con metáforas de culto. Es, según Pablo, un «hilasterion», un acto expiatorio, al margen de lo que entienda Pablo por este calificativo: ¿viene a ocupar el Crucificado el lugar expiatorio del Antiguo Testamento, el «kapporet» del arca de la alianza?, ¿es la cruz de Cristo un lugar de expiación en un sentido totalmente formal?, ¿o se refiere Pablo a la muerte del mártir? Pero esa muerte sería inter-

pretada igualmente como «hilasterion» en un esquema cultual. Debe extrañar que esta función sacrificial sólo tenga correspondencia en la narración de los cristianos –que considera el ajusticiamiento singular de Jesús como un sacrificio expiatorio–, y no en el lenguaje ritual y ético del cristianismo primitivo. No hay ningún gesto ritual que haga efectiva en forma nueva la eliminación de la culpa. No hay correspondencia con la eliminación de la víctima expiatoria renovada constantemente. La función sacrificial va ligada al acontecimiento único de la cruz y la resurrección. El equivalente funcional del sacrificio de agresión expiatorio y vicario es, en el cristianismo primitivo, sólo y exclusivamente la muerte de Jesús[28].

Llegamos así a un punto decisivo en nuestras reflexiones. El sistema global del lenguaje ritual del cristianismo primitivo contiene una irregularidad que sólo sorprende si se compara como conjunto con el sistema del sacrificio tradicional. Los sacrificios expiatorios del Antiguo Testamento difieren de los otros por dos peculiaridades:

Primero: la carne sacrificial no es consumida por la comunidad de los oferentes, sino exclusivamente por los sacerdotes. En los sacrificios expiatorios del gran día de la reconciliación, también ellos son excluidos del consumo.

Segundo: las partes del animal que se ofrecen a Dios en el sacrificio de comunión –dejando abrasarse la grasa sobre el altar– son quemadas fuera del campamento. En el gran día de la reconciliación se prescribe, además, que el sacerdote lave después sus vestidos y su cuerpo (Lev 16, 23-28).

La lógica implícita de estas prescripciones es evidente: la víctima expiatoria queda excluida de la comunión; debe ser alejado aquello que entorpece la comunión. O dicho de otro modo, el sacrificio de comunión y el sacrificio expiatorio de agresión se excluyen entre sí. Esta norma de exclusión es quebrantada en el lenguaje ritual del cristianismo primitivo. La muerte de Jesús es el sacrificio expiatorio; pero este sacrificio va unido estrechamente al sacrificio de comunión de la cena y al sacrificio de entrega existencial.

Las palabras institucionales de la *cena* no dejan ninguna duda, en sus diversas versiones, de que en ella se celebra la muerte de Jesús, superadora de los pecados.

28. Podemos observar en el cristianismo primitivo, en general, un contraste entre ritual externo e imaginación interna. Nunca hubo, desde luego, una correspondencia plena entre mito y rito; pero es indiscutible que los ritos mistéricos se concebían como «imitatio» de un mito: como μιμήματα (Plutarco, *Is* 27). Minucio Félix 22, 1 habla de «dolorem... imitatur» (más documentos en D. Zeller, *Mysterienkulte*, 59). Y también los sacramentos cristiano primitivos eran imitación del bautismo de Jesús y de su última cena. Pero el contenido interno se desliga de esa «imitatio» cuando el bautismo es interpretado como «sepelio» (Rom 6, 4) y «circuncisión» (Col 2, 11); o la cena, como comer y beber la sangre vertida de Jesús: es inútil buscar una imagen primigenia teófaga en los relatos de institución de la cena. El contraste de rito y significado realza la importancia de la imaginación interna. Lo decisivo es manifestado sólo muy azarosamente por el rito en forma sensible; acontece en la *fe* de los participantes.

Las palabras «esto es mi cuerpo» y «esta es mi sangre» van asociadas, de un modo u otro, a una interpretación soteriológica –como cuerpo «por nosotros» o como la «sangre que fue derramada por nosotros para el perdón de los pecados», en la versión mateana (Mt 26, 28)–. Pero en el sacrificio expiatorio quedaba estrictamente excluido consumir la víctima inmolada. Y es justamente lo que ocurre de modo simbólico: en la cena, el pan y el vino son interpretados como cuerpo y sangre, y consumidos en la mesa compartida. Un sacrificio de agresión expiatoria pasa a ser el fundamento de un sacrificio de comunión, quebrantando claramente las normas excluyentes del culto veterotestamentario.

Una irregularidad similar se puede observar en el *bautismo*. Este promete la aplicación del efecto expiatorio de la muerte de Jesús a cada individuo. Se administra «en el nombre de Jesús» y «para el perdón de los pecados». Sin embargo, el rito bautismal sólo tiene relevancia en el gran sacrificio expiatorio del día de la reconciliación, cuando el sacerdote debe librarse de toda impureza surgida por el contacto con la víctima expiatoria. Es decir, la ablución sirve allí para distanciarse de la víctima expiatoria; pero en el bautismo cristiano ejerce la función contraria: debe crear una estrecha unión con la muerte de Jesús. Es bautismo en su muerte, ser sepultados con él, ser absorbidos por él (Rom, 6, 1ss). No simboliza distancia, sino identificación con la víctima.

¿Cómo hay que explicar estos dos desajustes con la lógica de los sacrificios antiguos? Yo sólo conozco una explicación: la resurrección no forma parte de la antigua lógica del sacrificio. Un animal sacrificial no vive ninguna resurrección. Pero dado que Cristo resucitó, según la convicción cristiano-primitiva, su muerte interpretada como sacrificio expiatorio debe ser integrada en el sistema semiótico del cristianismo primitivo, según unas reglas que no son las del sacrificio expiatorio del Antiguo Testamento. El sistema sacrificial antiguo fue superado porque el sacrificio humano único que trajo consigo, según convicción cristiana primitiva, la superación de los pecados, fue superado a su vez por la resurrección. Aquí está, asimismo, la clave para responder a la pregunta de cómo los primeros cristianos pudieron retroceder, en su imaginación religiosa, a un sacrificio bárbaro como el sacrificio humano. Esta víctima única no permaneció en la muerte. Y esto explica también la desaparición de la práctica sacrificial. Los muchos sacrificios no fueron relevados por una muerte sacrificial única, sino por la superación de esta muerte sacrificial en la resurrección. Recordemos aquí la conclusión que extraíamos de las teorías generales del sacrificio: los sacrificios son representaciones simbólicas de la lucha por las oportunidades de la vida. Las tres funciones sacrificiales de oblación, comunión y procesamiento de la agresión expresan lo siguiente: lo más débil busca la ayuda de la vida más fuerte; lo más fuerte descarga el fardo sobre la vida más débil; la vida de igual rango intenta repartir los

bienes vitales. A través de los ritos y las creencias del cristianismo primitivo –los sacramentos y la fe– las personas se vinculaban a un poder vital que era más fuerte que la muerte. Este poder les quitó la carga más pesada: el pecado y la muerte. Y quiso hacer participar a cada uno en la vida. Si el sacrificio único de Cristo pudo sustituir los muchos sacrificios repetitivos, con ello podría haberse expresado el mensaje de que el incremento de vida no se produce sólo mediante la entrega de otra vida, ni a costa de otra vida. La ganancia de vida puede radicar igualmente en la entrega de la propia vida como «ofrenda viva» que es simbolizada en el bautismo. Y esa entrega no causa perjuicio, sino que conduce a la limpia distribución de los bienes vitales para todos, lo cual se representa simbólicamente en la cena.

Hemos analizado la relación de mito e historia, *ethos* y gracia, acto ritual y significado ritual. Hemos encontrado siempre grandes tensiones: hay tensión entre mito e historia, pero alcanzan una unidad en la narración mito-histórica de la religión cristiana primitiva; hay tensión entre la radicalización de la exigencia y la radicalización de la gracia, pero una y otra pueden reducirse a unidad mediante los dos valores fundamentales del amor y la humildad; hay tensión entre la reducción de la violencia en el acto ritual y el aumento de violencia en la imaginación ritual, pero sólo juntos hacen de los sacramentos cristiano-primitivos unos ritos eficaces que transforman la condición violenta del ser humano en motivación para una conducta pro-social. Así pues, en las tres formas básicas del lenguaje religioso descubrimos siempre la unidad detrás de las tensiones manifiestas. En los capítulos que siguen habrá que mostrar cómo surgió este lenguaje religioso armonizador.

Señalaremos primero de qué modo ese lenguaje se fue desligando gradualmente del judaísmo como nuevo lenguaje semiótico, hasta que el proceso encuentra su culminación en el evangelio de Juan. Mostraremos luego cómo se acredita este nuevo lenguaje –a pesar del gran pluralismo interno y de unas crisis profundas– y alcanza un consenso en el cristianismo canónico, frente a variantes del cristianismo afines que fueron rechazadas como «heréticas». Dicho de otro modo, intentaremos esbozar en los siguientes capítulos una breve historia de la religión cristiana primitiva (como génesis de un sistema semiótico independiente).



CUARTA PARTE

LA RELIGIÓN CRISTIANA PRIMITIVA COMO MUNDO SEMIÓTICO AUTÓNOMO

9

El camino de la religión cristiana primitiva hacia un mundo semiótico autónomo: de Pablo a los evangelios sinópticos

Hemos considerado hasta ahora la religión cristiana primitiva como una catedral semiótica construida con «signos» de diversa naturaleza: primero, una narración fundamental histórico-mítica sobre Jesús; segundo, un *ethos* que traspasa fronteras; tercero, nuevos ritos. Conocemos así los «materiales de construcción» de nuestra catedral semiótica. Lo que debemos investigar ahora es la «historia de la construcción»: ¿por qué estos nuevos elementos semióticos no fueran integrados en la impresionante religión judía?, ¿por qué los constructores no se conformaron con un pequeño altar lateral dentro de ese gran templo?, ¿por qué se erigió un edificio propio?, ¿cómo llegó el nuevo lenguaje religioso a emanciparse de su religión madre?

También aquí debemos constatar de entrada algo paradójico: es poco razonable históricamente atribuir esa emancipación a influencias no judías, como si ciertas creencias paganas infiltradas secretamente hubieran apartado a los primeros cristianos de su religión judía. Al contrario, en esa emancipación se advierte una herencia genuinamente judía: la tendencia a liberar la religión hacia un mundo autónomo de signos y un espacio de comunicación independiente. Resulta paradójico que esta tendencia a la autonomía en un grupo judío trajera consigo, no solamente la autonomía de la religión frente a ámbitos profanos de la vida, no sólo el deslinde respecto a las religiones paganas, sino también la emancipación de la propia religión madre: la autonomía frente a ella.

Aclaremos además lo siguiente: en la mayor parte de las culturas, la religión es sólo un aspecto parcial de la cultura general. Pero en el judaísmo asistimos por primera vez al audaz intento de construir toda una sociedad y toda una cultura a partir de un credo religioso. Ante el peligro que corrió de desaparecer de la historia después de la destrucción del primer templo y el destierro, la sociedad judía se refundó a partir de la religión. Solamente la promesa de JHWH y su Ley habían sobrevivido al desastre; es más, JHWH llegó a ser el Dios uno y único gra-

cias al desastre. En la conciencia de Israel, ese Dios había sido el único superviviente de la crisis y era el Dios único entre los muchos dioses de los pueblos. Si la sociedad postexílica fue construida desde la fe en ese Dios, la religión no era ya una función del pueblo, de la sociedad o de la cultura, sino a la inversa: pueblo, sociedad y cultura estaban al servicio de la adoración del Dios único y de la lealtad a él. La prevalencia del monoteísmo trajo consigo una organización de toda la religión y de toda la vida desde ese centro, y en consecuencia, la demanda de autonomía frente a todos los otros factores y funciones de la vida.

La fe en el Dios uno y único fue sin embargo, provisionalmente, cosa de un solo y singular pueblo, aunque abrigara la esperanza de que todas las naciones pudieran llegar un día al conocimiento del Dios verdadero. Esa fe abandonó en el cristianismo primitivo la vinculación a este único pueblo. El cristianismo formó un «pueblo nuevo», la iglesia, compuesto de judíos y paganos. Nació así la nueva comunión basada en unas convicciones religiosas. Si la religión había llegado a ser ya en el judaísmo un poder autónomo que tendía a conformar toda la vida de un pueblo, también ahora llega a ser un poder autónomo que funda un «pueblo» nuevo, forjado de todos los pueblos y culturas, y se emancipa de su religión madre.

Esto no se produce de una vez. Lo que más tarde se independizó como cristianismo primitivo, fue en el origen un intento de apertura del judaísmo a todos los no judíos. Un primer paso consistió en renunciar a los signos rituales que eran considerados como rasgos de identidad del judaísmo. Esto provocó en muchos judíos una lógica resistencia: el nuevo grupo de los «cristianos» no podía ser aceptado por la mayoría como una variante legítima del judaísmo. La renuncia a la circuncisión y a los preceptos sobre manjares condujo al inicio de un cisma en la primera generación posterior a Jesús: la ruptura de la comunión, pero siempre dentro de la conciencia de una unidad fundamental.

Un segundo paso se dio en la segunda generación: hasta el año 70 d.C., y a pesar de todas las diferencias rituales con el templo, quedaba un vínculo cultual común, aunque una parte de los cristianos, los procedentes del paganismo, estaban excluidos de él. Con la destrucción del templo se perdió el lugar de culto común. El judaísmo se organizó de nuevo y resolvió acentuar, en compensación, los rasgos tradicionales de la religión judía: la obediencia a la *torá* con todas las exigencias rituales, éticas y religiosas inherentes a ella que se pudieran practicar sin el templo. Al mismo tiempo, los cristianos se procuraron una narración fundamental propia, los evangelios, y abandonaron la comunión narrativa con el judaísmo.

El tercer paso se dio cuando el cristianismo primitivo, además de independizarse realmente del judaísmo, tomó conciencia de su autonomía interna. Dado

que la nueva religión lo refería todo al único Revelador, el cristianismo primitivo fue organizando todos sus elementos a partir de él y le otorgó un estatus absoluto, como ocurre en el evangelio de Juan. Sólo entonces (en el evangelio de Juan) se estableció un antagonismo total entre cristianos y judíos: los cristianos atentaban contra el estricto monoteísmo. Un cisma que hubiera podido ser pasajero, se convirtió en una nueva religión.

Cabe afirmar, por tanto, que la génesis del cristianismo primitivo es la historia de un intento frustrado de universalización del judaísmo. La fuerza creadora del cristianismo primitivo se manifestó en su capacidad para transformar ese fracaso en motor para fundar una nueva religión. Quedó, no obstante, como «ombligo» en muchos escritos del cristianismo primitivo la segregación, a menudo exagerada, respecto al judaísmo; quedó un antijudaísmo que deja siempre en la penumbra el hecho de que el cristianismo primitivo, en sus mejores facetas, no es más que un judaísmo universalizado.

1. *El comienzo del proceso hacia la autonomía de la religión cristiana primitiva: el concilio de los apóstoles y Pablo*

Jesús y sus adeptos estaban profundamente enraizados en el judaísmo. Nada más lejos de su ánimo que el intento de superar o abandonar el judaísmo. Su movimiento es, en realidad, uno de los muchos movimientos de revitalización que hubo en el judaísmo desde la crisis religiosa de la era macabea. Pero desde el comienzo el movimiento de Jesús deja traslucir la tendencia a una apertura del judaísmo en las tres formas expresivas de la religión.

En primer lugar, en el lenguaje *mítico*. Pronto cundió la fe en Jesús como mesías destinado a cumplir las promesas sobre el reconocimiento de Dios por todos los humanos. Este reconocimiento universal fue concebido tradicionalmente como triunfo y dominio imperial de Israel sobre sus enemigos. Los adeptos de Jesús transformaron esos sueños político-militares en la espera de un reino mundial ético-religioso. El mesías[1] gobernaría las naciones a través de sus promesas y man-

1. Esta transformación de la expectativa mesiánica quedó reforzada con la experiencia de la crucifixión de Jesús. La perícopa de Emaús indica que los discípulos esperaban a un redentor terreno de Israel (Lc 24, 21). Han de aprender como algo muy nuevo, después de pascua, que el mesías tiene que padecer, y que contradice así las expectativas terrenas en torno a un príncipe (Lc 24, 26). La noción de mesías fue utilizada ya por Jesús antes de pascua; pero él es adorado pronto, después de pascua, como Hijo de Dios: en la carta más antigua de Pablo (1 Tes 1, 10) y en la fuente de los *logia* (QLc 4, 3.9; cf. 10, 22). El recelo comprensible en el judaísmo ante este concepto es superado con celeridad, probablemente a raíz de la apertura del cristianismo a los paganos: en el evangelio de Marcos es, todavía, un pagano el que (en coincidencia con los demonios) reconoce a Jesús

damientos; pero conservaba su pleno derecho de soberanía sobre todos los pueblos (incluidos los no judíos).

El cristianismo relativizó también el lenguaje *ritual* del judaísmo. Jesús mismo había manifestado la esperanza de que gentes de todas las naciones afluyeran (¿junto con los judíos de la diáspora?) al reino de Dios para sentarse a la mesa con los patriarcas de Israel –sin que fueran obstáculo los preceptos sobre manjares–. Quizá había soñado ya con la apertura del templo, como posteriormente Esteban o el evangelio de Marcos. En todo caso, Jesús sentó las bases para la relativización de los preceptos de pureza, tendentes a la segregación (Mc 7, 15), y esto tuvo, después de pascua, consecuencias prácticas en el cristianismo primitivo[2].

Los mandamientos *éticos* de la *torá* contenían sin duda una universalidad intrínseca. Jesús extremó la *torá* precisamente en los puntos donde mostraba tendencias universales. El cristianismo primitivo sólo tuvo que prolongar las tendencias existentes en el propio judaísmo.

El paso desde el judaísmo abierto del primer movimiento de Jesús a un grupo especial al margen del judaísmo se debió, como tantas veces en las escisiones de iglesias y religiones, a cuestiones rituales. Porque los ritos son los signos externos de pertenencia y no pertenencia religiosa. El cristianismo primitivo trató estas cuestiones en el concilio de los apóstoles y en conexión con el subsiguiente conflicto antioqueno, y pronto tuvieron consecuencias también para el *ethos* y el mito del cristianismo primitivo.

¿Cuál fue el problema *ritual*? Los «helenistas» de Antioquía y Siria expulsados de Jerusalén habían comenzado muy pronto a ganarse también a gentes paganas para la nueva fe, sin exigirles la circuncisión como requisito para ser acogidas. Judíos circuncisos y paganos incircuncisos vivían juntos y con igualdad de derechos en las comunidades recién fundadas. Los que renunciaban a la circuncisión lo hacían por convicción interna. La circuncisión era considerada como señal de separación entre judíos y paganos. Cuando esta separación quedase superada en el tiempo mesiánico, su demarcación ritual sería también superflua. Por eso hubo resistencia entre algunos judeocristianos. No obstante, los delegados de la comunidad antioquena, Pablo y Bernabé, lograron que en el concilio de los apóstoles prevaleciera el reconocimiento de los paganocristianos incircuncisos.

por primera vez como «hijo de Dios» (Mc 15, 39). A la expresión «hijo de Dios» se suma muy tempranamente el título de Kyrios: es el que permite aplicar al Exaltado atributos *divinos (por ejemplo*, en el himno de la Carta a los filipenses; cf. Flp 2, 10 = Is 45, 23 LXX).

2. Hch 10, 1-48 indica también que la relativización drástica de pureza e impureza sólo se llevó a la práctica después de pascua. Fue necesaria una revelación para abolir la distinción entre manjares impuros y puros, e inducir a Pedro a comer algo impuro.

Debían ser considerados –así al menos entendió Pablo la resolución– como miembros de la comunidad con iguales derechos[3]. Esto originó un problema cuyo alcance nadie preveía entonces: Los cristianos procedentes del paganismo tuvieron que abandonar todos los ritos paganos; sólo así cabía pensar en una comunión con los judeocristianos. Pero los pequeños grupos cristianos no pudieron ofrecer a estos paganocristianos ningún sustitutivo del lenguaje religioso abandonado. Porque estos paganocristianos no tenían acceso al culto del templo, al ser incircuncisos. Pero templo y sacrificio eran para la antigüedad el centro de la práctica religiosa. Se esperaba que, en un futuro próximo, el templo fuera accesible a los paganos; pero se dejaba sentir también la resistencia a esa apertura. En suma: la resolución del concilio de los apóstoles puso a los primeros grupos cristianos en el trance de tener que desarrollar un lenguaje semiótico propio que diera satisfacción a todas las demandas religiosas y pudiera ser compartido por todos los miembros, judíos y no judíos. El bautismo pasaría a ser, definitivamente, el rito de acogida que sustituyera a la circuncisión. La cena iba a ser el rito de integración que reemplazase los ágapes sacrificiales de la tradición. Fue necesario crear un lenguaje religioso propio, es decir, una religión propia.

Los problemas rituales tuvieron pronto consecuencias para la expresión del *ethos* cristiano primitivo. El compromiso alcanzado en el concilio de los apóstoles fue cuestionado posteriormente por una corriente judeocristiana radical, que quiso introducir de nuevo en las comunidades paulinas de misión la circuncisión y los preceptos sobre manjares. Pablo desarrolló su teología en polémica con esa corriente. Como sus adversarios judeocristianos apelaban a la *torá*, tuvo que cuestionarla mucho más a fondo de lo que había hecho hasta entonces. No sólo la puso en cuestión como fuente de normas rituales, sino también como base de normas éticas. Ningún ser humano es capaz de cumplir sus preceptos. La *torá* está ante el hombre como exigencia exterior escrita en piedra, cuando sólo la voluntad de Dios escrita en el corazón humano puede hacer cumplir esta voluntad (2 Cor 3, 1ss). Esa interiorización de la voluntad divina no la puede prestar la *torá*, sino únicamente el espíritu. El cuestionamiento de algunas normas rituales de la *torá* derivó también en cuestionamiento de la misma *torá* como base para las normas éticas.

3. Las resoluciones del concilio de los apóstoles podrían contener un «conflicto encubierto». Los que llegaron al acuerdo con Pablo creyeron poder acoger a los paganocristianos sin circuncisión como «fase previa» para el verdadero cristianismo –por analogía con los «temerosos de Dios»–. Esperaban quizá que también en ellos aconteciera el milagro escatológico de una plena conversión al judaísmo (incluida la circuncisión). El hecho de no imponer la circuncisión a los paganocristianos no significa la *prohibición de que alguien se haga circuncidar voluntariamente, por convicción interna.* Pero Pablo consideró la recepción de paganocristianos en la comunidad como una incorporación completa que no debía estar cargada con ninguna otra obligación o compromiso. En el conflicto de los gálatas, Pablo llega a deducir de los acuerdos del concilio de los apóstoles el deber, para los paganocristianos, de no hacerse circuncidar –una interpretación, desde luego, que otros no compartieron–.

Pero este cuestionamiento sólo fue posible, según Pablo, porque había aparecido, junto a la *torá*, otra instancia como fuente de revelación definitiva: Cristo. Sólo él puso de manifiesto la ambivalencia de la *torá* y permitió distinguir entre lo que en ella era letra muerta que mata y lo que era espíritu que vivifica (2 Cor 3, 4ss). Con ello se activó también la tercera forma expresiva de la nueva fe, para permitir la desvinculación del judaísmo: el *mito* cristológico.

Hay que señalar a este respecto que, partiendo de diferencias en lo ritual, se definen ya en la primera generación diferencias en el *ethos*, y se fundamentan con la cristología (con la narración histórico-mítica, por tanto, del cristianismo primitivo). Sólo hay, no obstante, en esta primera generación un cisma, una ruptura de la comunión, pero sin acusación y repudio mutuo definitivos. Tratemos de argumentarlo.

Remitimos primero a los dos axiomas fundamentales del judaísmo: el monoteísmo y el nomismo aliancista. El *monoteísmo* no fue aún un punto de controversia en la primera generación; y esto, con toda lógica. Es cierto que Pablo habla de exaltación de Jesús a rango divino; pero es exclusivamente una acción de Dios con el Crucificado. La exaltación no se basa en una acción del hombre Jesús, por el que Pablo se interesa tan poco, como se sabe, que niega enfáticamente su importancia para la teología que él profesa (2 Cor 5, 16). Sólo en el supuesto de que el propio Jesús terreno se hubiera proclamado Dios, quedaba seriamente amenazado el monoteísmo. De la primera generación sólo nos ha llegado, junto a las cartas paulinas, la fuente de los *logia* (aunque sólo como fuente de Mt y Lc). Tampoco esa fuente cuestiona el monoteísmo. En el relato de la tentación (en Q), Jesús defiende de modo ejemplar la fe monoteísta contra todos los ataques.

El segundo axioma fundamental del judaísmo, el *nomismo aliancista*, que asociaba al Dios uno y único, de modo privilegiado, con el pueblo de Israel, tampoco fue cuestionado en la primera generación. Incluso cuando Pablo pronuncia frases duras sobre los judíos, tales frases no impiden que en la Carta a los romanos cuente con la salvación de todo Israel: todos los judíos aclamarán a Jesús en la parusía (Rom 11, 25ss). Esta idea sigue siendo posible para Pablo, aunque sea revelación de un misterio frente a muchas razones en contra. Pablo no está solo, a mi juicio. La fuente de los *logia* conoce una esperanza similar. Cierto que Jerusalén está rechazando ahora a los mensajeros de la sabiduría. Mata a los profetas y enviados, y la divinidad se retirará del templo: «Pues mirad, vuestra casa se os quedará vacía. Y os digo que no me volveréis a ver hasta el día que exclaméis: Bendito el que viene en nombre del Señor» (Lc 13, 35). Aunque esta interpretación de la espera de la parusía que hacen Pablo[4] y la

4. La interpretación de Rom 11, 25-27 es discutida. ¿Podría referise Pablo al Cristo ya aparecido en la tierra?, ¿se cumplirían ya durante su vida y actividad terrena Is 59, 20s e Is 27, 9? Es po-

fuente de los *logia*[5] sea controvertida, cabe afirmar que la primera generación consideró aún el cisma entre judíos y cristianos como un fenómeno pasajero que sería superado, lo más tarde, en la parusía del Señor.

En lo tocante a las formas expresivas de la religión, conviene tener presente que el cristianismo primitivo no había acometido aún a fondo, en ese período, una *narración fundamental* propia. La fe en el Jesús terreno y exaltado determina sin duda la nueva fe; pero Pablo puede exponerla todavía interpretando las sagradas Escrituras, compartidas con todos los judíos (el llamado posteriormente Antiguo Testamento). Recoger las tradiciones sobre Jesús en una narración propia no tenía sentido para él. Cristo es para Pablo el centro (exterior) de la Escritura (Antiguo Testamento). El Antiguo Testamento no es suficiente para fundamentar su fe[6]. La fuente de los *logia* está aún en camino hacia una narración completa de la vida de Jesús. Recoge sus dichos como un libro profético[7], y se podría considerar como una ampliación del canon bíblico (veterotestamentario), a la manera de los muchos escritos apócrifos que entraron entonces en el canon.

La separación en lo *ritual* no era aún insalvable. La circuncisión fue abolida sólo para los paganocristianos. Para judeocristianos era algo obvio. El consenso fue tan sólo que la circuncisión no era una condición necesaria para salvarse. Inferir de ahí que la circuncisión practicada por los paganocristianos significaba la pérdida de la salvación, quedó reservado a Pablo. Sólo él defendió esta opinión

co verosímil, porque el Jesús terreno no venía «de Sión» (Is 59, 20 = Rom 11, 26), sino de Galilea. Es más probable la referencia al Cristo viniendo en la parusía, porque «libertador» (la misma palabra griega en 1 Tes 1, 10) designa al Cristo venidero.

5. La interpretación de QLc 13, 34-35 es discutida. La mayoría de los exegetas no lo entiende como aclamación del que «viene» a la parusía, sino como una «doxología del juicio», es decir, el reconocimiento del juez que va a iniciar su riguroso juicio condenatorio. Indican lo contrario las siguientes consideraciones: 1) El *logion* se inspira en el esquema del infructuoso intento de la Sabiduría de buscar una morada, de su repudio y su acogida. Conocemos este esquema por Eclo 34, el prólogo de Juan y QLc 7, 31-35. En esta línea, QLc 13, 34-35 expresaría también, al final, una acogida positiva. 2) Como castigo por rechazar a los mensajeros de Dios, se amenaza: «Vuestra casa se os quedará vacía» (Lc 13, 35). La parusía renueva luego la presencia de la divinidad; viene a ser la abolición de ese castigo del vacío. De ahí el júbilo por el regreso de la divinidad. 3) La aclamación «bendito el que viene en nombre del Señor» (Sal 118, 26) aparece también literalmente en la entrada en Jerusalén (Mc 11, 9), y ahí no es, desde luego, ninguna doxología del juicio.

6. Las cartas paulinas no están escritas, aún, con pretensión canónica. Su forma no tiene precedente en el canon veterotestamentario. Pasan por ser escritos ocasionales. De todos modos, una recopilación de cartas paulinas (¿hecha ya por el propio Pablo?) pudo haber sido «canónica» en un sentido muy determinado: pretensión de dar a un grupo religioso un fundamento normativo de la fe (cf. D. Trobisch, *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik* [KT 135], Gütersloh 1994).

7. La fuente de los *logia* puede ser clasificada como libro profético o como escrito sapiencial. Ambas formas están representadas en el canon del Antiguo Testamento. Q, al margen de su clasificación, podría ser un escrito más del canon veterotestamentario. Los evangelios, en cambio, son algo nuevo en su forma: variantes del *bios* antiguo.

frente a los gálatas. Más clara aún es la situación en la fuente de los *logia*, que no contiene tradiciones críticas contra la *torá*. Faltan en ella los conflictos sabáticos. Falta una palabra crítica sobre cuestiones de pureza, como en Mc 7, 15. Falta un dicho contra el templo que anuncie su destrucción. Jesús aparece como profeta fiel a la *torá*, en línea con Juan Bautista. Aunque supere al Bautista, Jesús sigue perteneciendo al judaísmo (incluso en su predicación del juicio), según la fuente de los *logia*, con tanta evidencia como el Bautista.

Las diferencias en el *ethos* fueron las mínimas. Hasta Pablo señala que la *torá* en sentido ético tiene su cumplimiento en Cristo (Rom 13, 8-10; Gál 5, 14). Pablo tacha de calumnia que él enseñe, en línea sofista, la conveniencia de obrar mal para realzar el bien, la gracia de Dios (cf. Rom 3, 8). Pablo no enseñó esto, desde luego. Hay que creerle cuando afirma ver resumida toda la *torá* en el mandamiento del amor. Su ética es, igualmente, una ética de la *torá*, de una *torá* puesta por el Espíritu en el corazón del hombre, de suerte que las personas, renovadas, hacen espontáneamente, desde dentro, lo que la *torá* exige desde fuera. Las cosas están más claras aún en la fuente de los *logia*. Esta enseña explícitamente la perdurabilidad de la *torá* (QLc 16, 17).

En resumen: en la primera generación se da tan sólo un cisma o alejamiento de la comunión. Los cristianos se reunieron en asambleas propias. Tenían su propia organización, aunque en fase inicial. Pero esperaban siempre el reencuentro. La segunda generación fue la que llegó a la separación definitiva, también en la fe.

2. *El camino hacia la autonomía de la religión cristiana primitiva y los evangelios sinópticos*

La composición de los evangelios fue en sí misma, a mi juicio, un paso decisivo para la separación definitiva entre la fe cristiana y la judía. Con la *forma* del evangelio, el cristianismo primitivo se dota de una narración fundamental propia y rompe con la comunión narrativa del judaísmo. Los evangelios, en efecto, están escritos a priori con una pretensión canónica[8].

8. Los escritos neotestamentarios pasaron a ser tardíamente «canónicos», en el sentido de una recopilación de carácter vinculante. Tenían, sin embargo, una «pretensión canónica» en un sentido más estricto: fueron compuestos como base acreditada para orientar la vida de una comunidad religiosa. Muchos de los escritos aparecidos con esa «pretensión canónica» (el Evangelio de Tomás, o el «Evangelium veritatis», por ejemplo) no llegaron a ser parte integrante del «canon» externo, de la recopilación dotada de autoridad vinculante. La teología liberal impugnó, con razón, el dogma del canon por limitar la investigación histórica del cristianismo primitivo a los escritos canónicos. Cf. G. Krüger, *Das dogma vom Neuen Testament*, Giessen 1896.

Las cartas paulinas no se inspiraron en los escritos canónicos (del Antiguo Testamento) como modelos formales, y tampoco se pueden considerar por su género literario como continuación de los escritos bíblicos; los evangelios, en cambio, continuaron la escritura histórica del Antiguo Testamento. Esto es evidente en el evangelio de Mateo. Comienza con un panorama genealógico sobre la historia de Israel, desde Abrahán hasta David, desde David hasta el exilio y desde el exilio hasta su presente. En el relato del nacimiento hace alusión a Moisés como figura tipológica de Jesús. Las citas de cumplimiento cruzan toda la obra de Mateo. También Lc interpreta la vida de Jesús como cumplimiento del Antiguo Testamento: de un lado, cumplimiento de las esperanzas y expectativas veterotestamentarias en los relatos de infancia; de otro, continuación de la historia del pueblo de Dios en los Hechos de los apóstoles, en analogía con la historia del pueblo de Dios en el Antiguo Testamento. Sin embargo, los evangelios son formalmente algo nuevo; se centran en una única persona: son un *bios*[9]. Tales exposiciones de una vida individual eran frecuentes en la literatura pagana; son ajenas, en cambio, a la literatura judía. Encontramos una, como excepción, en el judaísmo: la *Vita* de Moisés de Filón... con la peculiaridad de estar escrita para paganos (*VitMos* I, 1). El género literario de los evangelios surgió igualmente cuando se recopilaron las tradiciones sobre Jesús para pagano-cristianos; el evangelio más antiguo va dirigido (también) a ellos. Es un *bios*; pero, también en él, el cumplimiento de la historia de la salvación es más importante que los rasgos formales de un *bios*[10]. Porque no comienza con el nacimiento, sino con una cita del Antiguo Testamento (o cita mixta de Éxodo, Malaquías e Isaías en 1, 2s). Da a entender de ese modo, de antemano, que esa vida es cumplimiento de una larga historia. Encontramos, pues, en los evangelios tanto la intención de continuar los escritos canónicos como la de sobrepasarlos al centrarse en un único personaje. La pretensión canónica va unida a la convicción de presentar algo nuevo respecto al canon anterior.

9. Cf. R. A. Burridge, *What are the Gospels? A comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992, 240ss. Propone, con acierto, distinguir entre la «biografía» en sentido moderno y el *bios* de la antigüedad.

10. La ausencia de una breve mención del nacimiento es algo insólito. Es verdad que encontramos en el *Demonax* de Luciano de Samosata un *bios* antiguo que se ciñe a la actividad pública de este filósofo cínico y consta de algunas perícopas que desembocan al final en una reseña de su muerte. Cf. H. Cancik, *Bios und Logos. Formgeschichtliche Untersuchungen zu Lukians «Demonax»*, en Id. (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübingen 1984, 115-130. Pero el *Demonax* señala también que Demonax desciende de un ilustre linaje chipriota. Sabemos algo de su maestro, su amor a la filosofía y su afición a los poetas ya en la infancia. A pesar de esta analogía formalmente llamativa, en muchos puntos, con el evangelio de Marcos, el inicio brusco de este evangelio –el bautismo y la predicación pública de Jesús– es insólito.

Con los evangelios cambia asimismo el *contenido* de las tradiciones sobre Jesús, la concepción del Cristo, con riesgo de entrar en colisión con un monoteísmo estricto. Hubo antes, por una parte, la fe en el Exaltado que debía todo su estatus divino exclusivamente a Dios (Pablo); y por otra, distintas tradiciones sobre el Jesús terreno que se podían entender como dichos de un profeta judío (así en la fuente de los *logia*); pero en los evangelios aparecen engarzados ambos extremos. Presentan a Jesús de forma que aparece visible el estatus divino en sus palabras y obras, que pasan a ser el fundamento para su adoración como Dios. Con ello se traspasa una frontera: Filón afirma una vez, criticando la deificación de Cayo Calígula, que «antes se podría convertir Dios en un hombre que un hombre en Dios» (*LegCai* 118). Según eso, la idea paulina de un Hijo de Dios llegado del cielo, que adopta la figura de hombre, sería aún imaginable para un judío; pero no lo sería tanto la idea de que un ser humano pueda llegar a ser Dios en virtud de sus obras y palabras.

Así, la forma y el contenido de los evangelios atestiguan e impulsan a la vez una creciente separación del judaísmo. Cada uno de los tres evangelios sinópticos ofrece sus acentos característicos. Marcos deja especialmente claro el deslinde *ritual* respecto al judaísmo, porque se ve en la necesidad de compensar la pérdida del templo como centro ritual del judaísmo y del cristianismo. Mateo deja ver un deslinde *ético* al proclamar una «justicia mejor»; polemiza con un judaísmo que se está reorganizando, que reflexiona tras la pérdida del templo sobre la justicia exigida en la *torá*. En Lucas encontramos un deslinde *narrativo* respecto al judaísmo: prolonga la historia de la salvación veterotestamentaria para hacer inteligible e históricamente legítima la separación de judíos y cristianos. Cada uno de los tres evangelistas elige, hasta cierto punto, una de las tres formas elementales de expresión religiosa para articular la diferencia entre religión judía y religión cristiana.

a) *El evangelio de Marcos: el deslinde ritual frente al judaísmo*

El evangelio de Marcos presenta al Jesús terreno como la epifanía misteriosa de un ser celestial. La gloria del Resucitado irradia a través de la persona del Terreno y le confiere un aura supraterrena. Marcos configura esta nueva imagen de Jesús mediante tres escenas epifánicas –al comienzo, en medio y al final de su evangelio– que dan a este evangelio una estructura inconfundible[11]. En ellas se abre el cielo y Jesús es tratado como un ser que pertenece al mundo celestial.

11. El primero en señalar esta estructura del evangelio de Marcos –correlación de bautismo, transfiguración y crucifixión– fue P. Vielhauer, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums* (1964), en Id., *Aufsätze zum Neuen Testament* (ThB 31), München 1965, 199-214. Antes hemos retocado un tanto su análisis composicional del evangelio de Marcos: 1) La escena epifánica correspondiente al bautismo y la transfiguración es la aparición del «ángel» junto al

Al comienzo está la visión del bautismo, en la que una voz proclama a Jesús, desde el cielo abierto, «hijo de Dios» (1, 11). En medio sigue la escena de la transfiguración, donde la misma voz del cielo presenta a Jesús a los tres discípulos atemorizados como «hijo de Dios» (9, 7). El final es el relato del sepulcro vacío, donde el ángel comunica el mensaje de la resurrección (16, 6). El mensaje del bautismo va dirigido a Jesús. En la transfiguración son los discípulos los destinatarios: Moisés y Elías se aparecen junto con Jesús, pero los discípulos deben «escuchar» luego a este, como dice la voz del cielo; de este modo, Jesús pasa a ocupar el lugar de la *torá* y de los profetas (representados por Moisés y Elías). Los personajes celestiales, Moisés y Elías, permanecen en su mundo. En cambio, junto al sepulcro vacío aparece un mensajero del mundo ultraterreno en medio de este mundo y comunica un mensaje que debe ser transmitido a otros. La penetración del cielo en la realidad terrena es, pues, cada vez mayor; y la consigna de difundir el mensaje, cada vez más clara. El misterio se va desvelando. El lector es un privilegiado; asiste desde el principio al misterio de Jesús, a su adopción como hijo de Dios (1, 11), a su presentación ante los discípulos (9, 2ss), y oye el mensaje de su recepción en el mundo celestial (16, 2ss). Y queda claro, sobre todo, que Jesús sólo debe su estatus al mundo celestial. No se atribuyó una dignidad divina; esta le fue conferida por una voz celestial.

El evangelio de Marcos hace constar claramente que esa dignidad de Jesús conferida por Dios sobrepasa todas las expectativas y representaciones humanas. Las tres escenas epifánicas aparecen preparadas por confesiones humanas. Distintas personas adivinan y conocen la dignidad de Jesús; pero lo que ellas adivinan y conocen es insuficiente si se compara con lo que revela el mensaje celestial. El Bautista anuncia a uno más fuerte (1, 7s); la voz del cielo en el bautismo supera su vaticinio: Jesús no es sólo el más fuerte, sino el hijo de Dios. También Pedro conoce la dignidad de Jesús como mesías antes de la transfiguración (8, 29); pero también su confesión es sobrepasada por el título de hijo de Dios que le aplica la voz celestial en el monte (9, 7). El capitán que está al pie de la cruz es la primera persona que reconoce a Jesús como hijo de Dios; pero incluso esta confesión es provisional, porque sólo dice que Jesús *era* un hijo de Dios (15, 39). El anuncio del ángel junto al sepulcro enmienda esta confesión: el Resucitado vive, es el hijo de Dios, no está entre los muertos (16, 6).

No sólo la majestad de Jesús rebasa toda comprensión humana; también su abajamiento. Cuando los discípulos conocen (a través de Pedro) la majestad de

sepulcro vacío (no la confesión del capitán). 2) Todas las escenas epifánicas están preparadas por confesiones y opciones humanas: la predicación mesiánica del Bautista, la confesión mesiánica de Pedro y el reconocimiento del capitán, por lo que también estas tres «confesiones» hay que verlas conjuntamente.

Jesús, comienza este a instruirlos sobre la necesidad de su pasión (8, 31). Y cuando contemplan su dignidad en el monte de la transfiguración, Jesús les ordena no contar nada a nadie hasta que él resucite de la muerte (9, 9). ¿Por qué este nexo de la majestad de Jesús con la cruz y la resurrección? El evangelio de Marcos barrunta aún, probablemente, que la majestad de Jesús sólo es compatible con el monoteísmo judío si se basa en la acción de Dios con el Crucificado y no en las obras y palabras maravillosas de Jesús. Cuando Jesús es «reverenciado» como «santo de Dios» (Mc 1, 24) o «hijo de Dios» (Mc 3, 11) por sus obras, la confesión viene de voces demoníacas, que Jesús manda callar[12]. Jesús debe su estatus exclusivamente a la acción divina. Sólo Dios puede proclamar su verdadera dignidad de hijo de Dios (Mc 1, 11; 9, 7). Y sólo por revelación enlaza el conocimiento de la dignidad de Jesús con el seguimiento en los conflictos con el entorno. Sólo el lector que se coloca junto al capitán al pie de la cruz y (más allá de su confesión) reconoce a Jesús como el Hijo de Dios vivo, ha alcanzado la verdad plena.

Es indudable, a mi juicio, que Mc retrotrae la dignidad divina de Jesús, fundada objetivamente en las apariciones de pascua, a la vida de Jesús. Tal es el núcleo correcto de la interpretación que hace William Wrede del secreto mesiánico marcano[13]; sólo que el evangelista Marcos no retrotrae la dignidad pospascual de Jesús

12. Cf., en contraste con la resistencia de Jesús a ser adorado como «hijo de Dios», imponiendo silencio a los demonios, el apunte de Hch 12, 20-23: Herodes Agripa, que no declina la apoteosis de que le hacen objeto, es castigado inmediatamente por Dios. Pablo y Bernabé se oponen ejemplarmente a recibir la apoteosis, pero arriesgan su vida (Hch 14, 8-20). El Jesús del evangelio marcano no permite la apoteosis, ser proclamado «hijo de Dios», aunque lo sea objetivamente. Es hijo de Dios, exclusivamente, en virtud de la voz divina. Él se califica expresamente como «Hijo del hombre», lo que en el evangelio de Marcos puede tener el significado de «un ser humano» (cf. Mc 2, 27-28: «hijo del hombre» va paralelo a «hombre», mencionado allí; Mc 3, 28: «hijos de los hombres» son los seres humanos). Mc hace hincapié en que el rango mayestático, a la derecha de Dios, le es otorgado a Jesús por la acción divina (así, con Sal 110, 1, en Mc 12, 36).

13. W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901 = [4]1969. Para él, la imposición del silencio, la incomprensión de los discípulos y la teoría sobre las parábolas expresan la visión que la comunidad tiene del secreto mesiánico previamente al evangelio de Marcos. La investigación ulterior ha considerado que esta «teoría del secreto mesiánico» es una contribución del evangelista. Cf. la panorámica de la investigación en H. Räisänen, *The «Messianic Secret» in Mark's Gospel*, Edinburgh 1990, que considera los motivos del secreto (sin incluir la teoría de las parábolas) como un recurso marcano contra una imagen de Cristo sin cruz ni resurrección, como la ofrecida en Q. Junto a los aspectos cristológicos merecen consideración, a mi juicio, algunos aspectos pragmáticos: el secreto sirve de escudo protector que Jesús y los primeros cristianos pueden mantener durante un tiempo, pero que han de abandonar alguna vez para defender en público, con riesgo del martirio, su identidad. Cf. G. Theissen, *Die pragmatische Bedeutung der Geheimnismotive im Markusevangelium. Ein wissenssoziologischer Versuch*, en H. G. Kippenberg-G. Stroumsa, *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden-New York-Köln 1995, 225-245.

como hijo de Dios a una vida no mesiánica de Jesús, sino a la vida de un carismático judío que siempre estuvo rodeado de un aura numinosa y de expectativas mesiánicas (tanto en el evangelio de Marcos como en la realidad histórica).

Insisto en que este fue un paso decisivo para que el cristianismo primitivo se desvinculara del judaísmo. Pablo adoraba aún en Jesús a un ser divino que alcanzó su majestad exclusivamente por haber sido resucitado de la muerte. El resplandor divino que envolvió a Jesús durante su vida no fue obra suya, sino acción de Dios. Y aunque el evangelio de Marcos quiere certificar que este brillo divino emana sólo de Dios, lo cierto es que lo asocia estrechamente a las obras de Jesús. El que multiplica panes y camina sobre el agua sólo puede ser Dios, a tenor de los criterios antiguos. Sólo por eso puede criticar Marcos como un fracaso inconcebible que los discípulos no comprendan la majestad de Jesús y parezcan insensibles al milagro de los panes (8, 21ss). La creación del género evangélico con el evangelio de Marcos da comienzo a la progresiva divinización del Jesús terreno, y sólo esta divinización de un hombre terreno puede generar la tensión con el primer axioma fundamental de la fe judía: el monoteísmo.

La emancipación del judaísmo dejó más huellas en el evangelio de Marcos. Aparece con especial claridad en la independencia del lenguaje ritual respecto al sistema judío[14].

La ocasión histórica para este deslinde fue la destrucción del templo[15]. Con ella perdió su centro el lenguaje ritual del judaísmo. La destrucción del templo estimuló sin duda la aparición del evangelio más antiguo. Y es que hasta entonces, en Pablo por ejemplo, Jesús era presentado sobre todo como cumplimiento de los vaticinios del Antiguo Testamento; pero con la destrucción del templo fue contemplado, en visión retrospectiva, como un profeta que había predicho ese desastre. ¿No iba a inducir esa confirmación a reflexionar sobre el mensaje y dirigir necesariamente la atención a la historia pasada de Jesús, y no sólo al que vendría en un futuro para la parusía? Los cristianos vivieron la destrucción del templo con tristeza, pero también como confirmación del mensaje de Jesús. Tuvieron que ver ahora con especial interés, no sólo el vaticinio del templo y su purificación, sino todos los conflictos por cuestiones rituales –y todos los conflictos con las autori-

14. Sobre el relevo ritual del judaísmo en el evangelio de Marcos, cf. G. Theissen, *Evangelienschreibung und Gemeindeleitung. Pragmatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums*, en B. Kollmann-W. Reibold-A. Steudel (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, FS Hartmut Stegemann (BZNW 97), Berlin-New York 1999, 389-414.

15. La imagen del evangelio de Marcos que presento a continuación se modificaría poco en el supuesto de que hubiera sido escrito inmediatamente antes del año 70, con la expectativa de la destrucción del templo, como propugnan M. Hengel, en Id., *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, en H. Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium* (WUNT 33), Tübingen 1984, 1-45.

Mt expresa la filiación divina de Jesús recurriendo al mitologema pagano del nacimiento virginal. La idea de una unión sexual de dioses y humanos es una abominación para el judaísmo. Gén 6, 1ss muestra que la unión de los hijos de Dios con las hijas del hombre sólo puede traer desgracias. Los escritos apocalípticos describieron este mito negativo. Según ellos, con la unión sexual de seres divinos y humanos entra el mal en el mundo (así en el Apocalipsis de las semanas de HenEt 93, 1-10; 91, 11-17). Pero, en el evangelio de Mateo, un grupo afín al judaísmo utiliza precisamente esta idea no judía para expresar la naturaleza divina del Jesús terreno; una idea, por tanto, igualmente problemática para los judíos.

Se expresa aquí, no obstante, una intención que aparece justificada por las premisas bíblicas del evangelio de Mateo. Nacimiento virginal y generación por el Espíritu deben plasmar la idea de que el Jesús terreno no posee su dignidad por sí mismo, sino por la acción de Dios, que lo eleva al comienzo de su vida por encima de todos los otros seres humanos –no sólo mediante su resurrección y exaltación después de la muerte–. Mateo obtiene un apoyo adicional al encontrar vaticinado el nacimiento virginal en Is 7, 14 (LXX). Ese nacimiento se ajusta, pues, a la voluntad de Dios. Mateo integra así esta idea, más bien pagana, en su pensamiento profundamente judío. No viene a afirmar con ella nada diferente de lo que figura al final de su evangelio cuando hace decir al Resucitado: «Se me ha dado plena autoridad en el cielo y en la tierra» (28, 18). Le ha sido dada; no emana de él, sino de Dios[17].

Pero, sobre todo, Mateo resuelve el problema a la manera ética que le es propia. Presenta al Jesús terreno como un rey supremo, pero que es humilde y renuncia a mostrar e imponer su estatus. Esta renuncia de Jesús al estatus aparece ya clara en su primera aparición pública. No tenía necesidad de hacerse bautizar. El Bautista se resiste, porque es Jesús el que tendría que bautizarlo a él. Pero ha de ser así para cumplir toda justicia (Mt 3, 13ss). Jesús es «humilde», según eso, tanto en su enseñanza como en sus obras. Es el maestro de la sabiduría, que en-

17. Se discute si Mt 11, 27, «todo me ha sido entregado por mi Padre; y nadie conoce al Hijo sino el Padre...» (como en Mt 28, 18), debe entenderse como traspaso de poder o de saber. Que en 11, 27 figure «entregado» (παρεδόθη) y en 28, 18 «dado» (ἐδόθη) no arroja ninguna diferencia (cf. Lc 4, 6; 1 Cor 15, 24). El traspaso de la revelación se designa en 11, 26 y 27 con el verbo «revelar» (ἀπακαλυψαι). Esta revelación se refiere en 11, 26 a algo limitado (ταῦτα o αὐτά), y difiere así claramente del «todo» (πάντα) global del v. 27, al que se refiere el «entregar». Si en 11, 27 se comunicase al Hijo tan sólo un saber de revelación, el versículo diría «todo me ha sido *revelado* por mi Padre, y (por eso) nadie conoce al *Padre* sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar...». La continuación «y nadie conoce al Hijo sino el Padre» parece presuponer la idea de que «todo (poder) me ha sido entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo (dotado de todo poder) sino el Padre, ni al Padre le conoce nadie sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar («entregar»)». Por eso, Mt 11, 27 hay que referirlo probablemente, en Mateo, no sólo al traspaso del saber, sino también del poder.

seña una doctrina llevadera; es «manso y humilde de corazón» (11, 29). Se comporta como rey modesto cuando entra en Jerusalén montado en un asno (21, 4s = Zac 9, 9). En la pasión renuncia a las legiones de ángeles que podrían rescatarlo (26, 53).

En este y otros rasgos se observa constantemente que el evangelio de Mateo quiere ser, en mayor medida que el de Marcos, cumplimiento y continuación del mundo semiótico judío. El Jesús mateano quiere, programáticamente, «cumplir» la ley y los profetas (5, 17). Cuando el cristianismo mateano marca distancias frente al judaísmo, lo hace mediante una mejor interpretación del mundo semiótico común; sobre todo, de los escritos bíblicos comunes con sus promesas y exigencias. El motivo principal aparece formulado programáticamente en el sermón de la montaña: «Si vuestra justicia no es mejor que la de los letrados y fariseos, no entraréis en el reino de los cielos» (5, 20). Los cristianos deben representar frente a los judíos la mejor interpretación de los mandamientos de la *torá*. Pero también cuando coinciden en la interpretación deben obrar mejor que los letrados y fariseos. Según 23, 1ss, deben practicar la doctrina de los letrados, «pero no imitéis sus obras, porque ellos dicen y no hacen» (23, 3). Esta ética de la justicia mejor no sólo se distancia del entorno judío sino también del pagano. Esto aparece subrayado en el precepto del amor a los enemigos. ¿Qué hay de particular en ser amable con los hermanos?: «¿No hacen eso mismo los paganos?» (5, 47). Los cristianos deben distinguirse también de ellos en la oración (6, 7) y en la actitud ante las preocupaciones diarias (6, 31). En ambas direcciones, frente a judíos y paganos, hay que practicar la mejor justicia. El evangelio de Mateo representa así una moral literalmente «aristocrática». La meta de su ética no es lo bueno, sino lo mejor.

Ahora bien, ¿en qué consiste esa justicia mejor? La respuesta la da el sermón de la montaña[18]. En él aparece cinco veces la palabra «justicia»; al parecer, siempre en redacción mateana (5, 6.10.20; 6, 1.33). La palabra figura dos veces fuera del sermón de la montaña, referida al Bautista (3, 15; 21, 32), señal de lo poco que la comunidad mateana busca esa justicia exclusivamente para sí. La comunidad busca la misma justicia que todos los otros; pero quiere sobrepujar a los otros por una justicia mejor.

El sermón de la montaña desarrolla en sus tres partes principales en qué consiste esta justicia. Las *antítesis* (5, 21-48) evidencian una gran libertad frente a la tradición –independientemente del blanco al que vaya dirigido el enérgico «pero yo os digo», contra Moisés (y la *torá*) o contra sus intérpretes (en los que pensó

18. Las mejores exégesis del sermón de la montaña son U. Luz, *El evangelio según san Mateo*, I, Salamanca [2]2001, 257-589; W. D. Davies-D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew*, Edinburgh 1988, 419-731.

quizá Mt a nivel redaccional)–. Las antítesis enseñan igualmente una gran libertad frente a las pasiones –la agresividad y la sexualidad– y en la actitud ante la agresión sufrida.

Las *reglas de piedad* (6, 1-18) exhortan especialmente a dar limosna, rezar y ayunar, y a hacerlo totalmente al margen del control social. Si se ayuna y se ora a escondidas y se da limosna en secreto, el entorno social no tiene posibilidad de influir en la conducta con sanciones positivas o negativas.

Las *parénesis sociales* (6, 19-7, 11) exigen una soberana libertad frente a las ataduras materiales. La búsqueda del reino de Dios y su justicia consiste en no preocuparse del comer, beber y vestir. Entre Dios y Mammón hay una oposición total.

Esta práctica de la justicia mejor se combina con el esfuerzo por la «perfección». Dos veces asocia Mateo esta cualidad a un comportamiento concreto. Una vez, a propósito del amor a los enemigos. Promete a los que aman a los enemigos: «seréis *perfectos* como vuestro Padre del cielo es perfecto» (5, 48). Lo mismo a propósito de la renuncia total a la posesión entre sus seguidores. Al joven rico que quiere seguirle, Jesús le dice: «Si quieres ser *perfecto*, vete a vender lo que tienes y dáselo a los pobres; tendrás un tesoro en el cielo» (19, 21).

Mt defiende así un *ethos* aristocrático. No le basta la búsqueda de lo bueno, sino que quiere el empeño por lo «mejor», incluso lo «perfecto». Los discípulos que se esfuerzan en esto son «sal de la tierra» y «luz del mundo» (5, 13.14s). Y su *ethos* «mejor» va referido a todos. La enseñanza de Jesús debe ser anunciada a todos los pueblos. Jesús asciende del hijo de David judío a soberano universal que rige el mundo con sus mandamientos, con «todo lo que os he dicho» (28, 20). Esta enseñanza ética de Jesús es superior al *ethos* de judíos y paganos. Pero es a la vez el cumplimiento de las ideas éticas de todos los humanos, y no sólo una interpretación mejor de la *torá* judía. Dos veces presenta Mateo a Jesús resumiendo lo que dicen la ley y los profetas. Una vez utiliza para ello la regla de oro (7, 12), es decir, una máxima fundamental de la ética que está difundida entre todos los pueblos. La otra vez cita el doble mandamiento del amor (22, 35ss). Eso se corresponde con el canon antiguo de las dos virtudes: la piedad con los dioses y la justicia con los humanos. Esta tradición ética era conocida y estaba difundida entre paganos y judíos.

Jesús cumple, además, las esperanzas de los humanos. No sólo pretende cumplir la Ley, sino también los «profetas», es decir, las promesas del Antiguo Testamento. De ahí la serie de citas que salpican todo el evangelio de Mateo, demostrando que Jesús es el redentor esperado, por su nacimiento y genealogía, pero también por su comportamiento delicado y nada agresivo. Mt señala también aquí el cumplimiento de las expectativas paganas, además de las esperanzas de Is-

rael[19]. Por eso cuenta cómo tres magos vienen de Oriente. Los mueve un oráculo astrológico que les anuncia a un nuevo soberano en Judea. Mt recoge así los vaticinios sobre un nuevo soberano universal llegado de Oriente, vaticinios que seguían vivos entonces –también habían ejercido influencia durante la guerra judía–. Precisamente el evangelio más típicamente judío da un mayor margen a las esperanzas paganas (y, además, a la astrología, rechazada muchas veces enérgicamente en el judaísmo).

El carácter ético de la teología mateana es también, a mi juicio, la clave para decidir si hay en Mateo una «reprobación» de Israel o sólo una pérdida de privilegios por equiparación con el resto de los pueblos. Los judíos tendrían entonces las mismas posibilidades de salvación que los otros pueblos. Mt consideró sin duda la ejecución de Jesús como un «asesinato». La destrucción de Jerusalén es para él un justo castigo (cf. Mt 22, 7). Pero entonces precisamente quedaría despejado, con el castigo, el camino para la conversión. Es señal positiva, a mi juicio, en favor de esta posición el gran cuadro del juicio final en Mt 25, 31ss, si se interpreta el texto en sentido universalista, es decir, si se ve en él un juicio sobre todos los humanos (y no sólo sobre todos los paganos), donde sólo vale un criterio: haber ayudado o no a personas que sufren.

Podemos situar a grandes rasgos esta concepción de un *ethos* universal de raíces judías en la historia de la época. La guerra judía ya ha pasado (cf. Mt 22, 7). Las expectativas sobre un soberano universal, judío u oriental, que circulaban entre judíos y paganos, se han desvanecido. El evangelio de Mateo representa en esta situación la tesis de que ese soberano universal ha llegado en la persona de Jesús. Hace constar que él, hijo de rey, de la dinastía de David, ha sido encumbrado al reinado universal. Y muestra, además, que Jesús no ejerce esta soberanía universal con el poder militar, sino con su enseñanza ética y la obediencia de sus seguidores. Su enseñanza es un judaísmo universalizado, un judaísmo que él considera superior a otros códigos. El evangelio de Mateo compite en su tiempo con la reorganización del judaísmo, iniciada en la academia de Yabne tras el desastre del 70 d.C. También allí se pensó que la pérdida del templo no era el final de la verdadera adoración de Dios. El gran maestro Yojanán ben-Zakkay consolaba a sus contemporáneos judíos citando Os 6, 6. Dios había dicho en ese pasaje que prefería la misericordia al sacrificio. Las obras de caridad podían sustituir el culto sacrificial del templo. No puede ser casualidad que el evangelio de Mateo cite

19. Sobre el cumplimiento de una combinación de expectativas pagana y judía, cf. G. Theissen, *Vom Davidssohn zum Weltherrscher. Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangeliums*, en M. Becker-W. Fenske (eds.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils*, FS Heinz-W. Kuhn, Leiden 1999, 145-164.

dos veces esta sentencia preferida de ben-Zakkay –siempre como añadido redaccional a la versión marcana– en Mt 9, 13 y 12, 7. El evangelio de Mateo compite con el movimiento rabínico de la época en realizar la «justicia mejor» sobre la base de la *torá* común.

c) *El evangelio de Lucas: el deslinde narrativo-histórico frente al judaísmo*

Hay algo que se observa en los tres evangelios sinópticos: la centralidad de la figura de Jesús, propia del género evangélico, y la tendencia a envolver al Terreno en un aura divina, rebasan los límites de un monoteísmo judío estricto. Esto queda especialmente claro en las distintas formas expresivas de los evangelios: hay en Mc un deslinde ritual frente al judaísmo, y en Mt un deslinde ético. En Lc se produce esta toma de postura a lo largo de su historia de la salvación: Lucas cuenta la historia de la salvación del cristianismo primitivo de forma que hace comprensible la separación de judíos y cristianos. Elige para ello un camino muy simple. Añade a su evangelio una segunda obra acerca de los seguidores de Jesús. En ella hace ver cómo los caminos de judíos y cristianos se bifurcan contra la voluntad de los cristianos.

Lc es el que menos dificultades encuentra, de los tres evangelistas sinópticos, para hablar del ser y el obrar divino de Jesús. Narra, como Mateo, la generación por el Espíritu y el nacimiento virginal de Jesús; pero no son ningún problema para el esposo de María (a diferencia de Mt, donde José los vive como escándalo) ni para el narrador Lucas: él no necesita citas del Antiguo Testamento para demostrar la legitimidad religiosa de la generación por el Espíritu y el nacimiento virginal. Porque Lc vive en un mundo en el que la divinización de un ser humano es algo corriente. Para él no es ningún problema que esto ocurra; pero sí el averiguar si acontece con razón. Cuando Herodes Agripa I acepta sin reparo la adulación de que por su medio habla la voz de un dios y no de un hombre, es castigado con razón por esta arrogancia (Hch 12, 20-23). Lc elogia igualmente a los dos misioneros, Pablo y Bernabé, por haber rechazado los honores divinos que les ofrecen (Hch 14, 8ss)[20]. La cosa parece ser inequívoca en Jesús. Él es un hombre «acreditado por Dios con milagros, signos y prodigios» (Hch 2, 22s); pero es confirmado definitivamente por el hecho de que Dios lo resucitó de entre los muertos y lo exaltó a pesar de haber sido rechazado por los hombres.

20. Cf. otros dos casos de apoteosis en Hch: Cornelio se postra ante Pedro y lo adora, pero este lo rechaza porque es un ser humano (Hch 11, 25). Pablo sobrevive a la mordedura de una víbora; por eso lo toman por un «dios» (Hch 28, 6). No se produce aquí una reacción negativa por parte del apóstol, y se comprende, porque no fue tratado y adorado como dios; los paganos se limitan a decir que es un dios.

No obstante, también Lc matiza la divinidad de Jesús. Mc lo hacía con el velo del misterio, que ponía un aura sutil de personaje divino alrededor del Jesús terreno. En Mt era la humildad lo que relativizaba la majestad del rey escatológico. En Lc encontramos una humanización de Jesús en forma distinta: el Jesús lucano se humaniza a través de su atención a los pobres, los pecadores y los marginados. Resume su misión en la frase: «El Hijo del hombre ha venido a buscar lo que estaba perdido y a salvarlo» (Lc 19, 10). Con razón es considerado el capítulo de las tres parábolas de «lo perdido» (Lc 15), que es ya central en la composición, como el núcleo interno del evangelio de Lucas. Se da aquí una relativización soteriológica de la divinidad de Jesús: los relatos lucanos de historia de la salvación lo presentan como prototipo de la verdadera humanidad.

Lo especial de estos relatos es su continuación en una segunda obra. La historia del Hijo de Dios y la de los cristianos aparecen así yuxtapuestas y colocadas en un mismo plano. Nace así un escrito neotestamentario que puede pretender, ya por su forma, figurar entre los escritos sagrados de los judíos: no existía ninguno que se ocupase exclusivamente de una vida individual. El Antiguo Testamento es literatura e historiografía que tiene por objeto a un pueblo entero. Ahora, en el evangelio de Lucas, hay una auténtica continuación de esa historia: la historia de un nuevo pueblo de Dios, compuesto de judíos y paganos.

Lo característico de esta historiografía sagrada consiste, según vio H. Conzelmann[21] en su clásico estudio, en dos temas:

1. Primero, la periodización de la historia sagrada en tiempo de Israel, tiempo de Jesús y tiempo de la Iglesia, donde las transiciones de un período a otro están entre el Bautista y Jesús, o entre la actividad de Jesús y su pasión.
2. Este esquema de historia de la salvación aparece en respuesta a la experiencia de la demora de la parusía. La entrada de Jesús en la historia se había interpretado hasta entonces como inicio del tiempo final; pero Lc interpreta la historia de Jesús, por primera vez, como «centro del tiempo».

Las consideraciones de Conzelmann son correctas, pero ambas requieren una nueva formulación:

1. En lugar de una historia de la salvación trimembre, podemos ver también en la doble obra lucana una variante del cuadro general de historia del cristianismo primitivo, que distingue un tiempo de promesa y otro de cumplimiento. El tiempo de promesa comprende el Antiguo Testamento y la his-

21. H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas* (BHTh 17), Tübingen [5]1964 (versión cast.: *El centro del tiempo. La teología de Lucas*, Madrid 1974).

toria de Israel. Pero el tiempo de cumplimiento es en sí trimembre. Comienza con un preludio en los relatos de infancia, que presentan el tiempo de Jesús como cumplimiento de las expectativas de los fieles judíos. En el centro está el tiempo de Jesús: la historia de su actividad y su pasión. No es correcto desgajar la historia de la pasión del tiempo de Jesús. Pero después de pascua comienza (coincidiendo con el inicio de Hch) el tiempo de la iglesia. Por eso habría que hablar, no de una historia de la salvación trimembre, sino de una historia de cumplimiento trimembre. Lc subraya, con más énfasis que otros, que las promesas no se realizan de una vez, sino sucesivamente.

2. Esta nueva visión de un tiempo de cumplimiento articulado obedece a una percepción más consciente del tiempo que se dilata. Pero no tiene por qué traer consigo la renuncia a la expectativa (potencial) de una parusía próxima. Justo porque han transcurrido ya tantas fases del tiempo de cumplimiento, el fin puede llegar en cualquier momento. Ahora que la misión ha fundado comunidades cristianas en todas partes, el fin puede estar próximo[22]. Pero es verdad que la idea de un cumplimiento que se realiza sucesivamente permite también seguir viviendo con el tiempo que se alarga y entenderlo positivamente, como una tarea.

Esta «historiografía» religiosa de Lc presenta asimismo la separación entre judíos y cristianos como resultado de un proceso gradual. Este proceso abarca cuatro fases, si distinguimos dentro del tiempo de la iglesia un tiempo anterior y otro posterior a la misión pagana[23].

El primer paso se anuncia en la *historia de la infancia*, con el vaticinio de Simeón: Israel no sólo va a ser restaurado, sino ampliado. Con el mesías llegará la salvación a los paganos, no a costa de Israel, sino para acrecentar su gloria (Lc 2, 31s). Simeón completa este vaticinio con el anuncio de una escisión en Israel: el mesías será una señal contestada. Ante ella, algunos caerán en Israel, pero otros muchos se levantarán (Lc 2, 34).

El segundo paso comienza con la *predicación de Jesús*: Jesús congrega a Israel. Su actividad se ciñe a Israel, como en Mc. Lc escatima las referencias al trato con los paganos. Presenta a Jesús entrando en contacto con el capitán de Cafarnaún a través de emisarios (Lc 7, 1ss). Omite el encuentro con la mujer siro-fenicia, en el contexto de la gran laguna lucana. Pero refiere la escisión que se pro-

22. C. Burchard, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Lukas' Darstellung der Frühzeit des Paulus* (FRLANT 103), Göttingen 1970, 173-183.

23. Cf. especialmente, sobre estas diversas fases, J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament* (GNT 10), Göttingen 1993, 192-206.

duce en Israel mismo, como predijo Simeón: la escisión entre el pueblo y sus dirigentes (cf. Lc 7, 29s; 13, 17). Así, según Lc, Jesús propone al pueblo la parábola de los viñadores; pero se refiere sin duda a los dirigentes de Israel. Jesús se entiende aquí con el pueblo, más allá de su crítica a los dirigentes (20, 9-19). Estos dirigentes llevan a Jesús a la cruz; pero el pueblo cambia de actitud a la vista del Crucificado, con señales de arrepentimiento (23, 13ss).

El tercer paso es la *misión entre los judíos*, en tiempo pospascual. En ella se renueva la convocatoria de Israel por la acción del Espíritu santo. La ejecución de Jesús por los dirigentes de Israel y los romanos no ha modificado en nada la oferta de salvación para Israel. Los dirigentes del pueblo actuaron con ignorancia (Hch 3, 17). Esta nueva convocatoria del pueblo tiene éxito. La choza derruida de David, el pueblo de Israel, es levantada de nuevo para que otros puedan ser acogidos también en el pueblo de Dios (Hch 15, 16ss = Am 9, 11s). Es el tiempo de la misión de Pedro.

Sólo con la *misión entre paganos* se da el cuarto y último paso. Sólo ahora una gran parte de Israel se autoexcluye de la salvación. Lucas parece atribuir la culpa de ello a los judíos, no a los cristianos. Es el tiempo de la misión paulina. Lucas presenta repetidamente a Pablo como estereotipo, iniciando su misión en las sinagogas. Sólo después de ser recusado en ellas se dirige a los paganos (de acuerdo con el programa de Pablo y Bernabé en Hch 13, 46). La misión pagana es para Lc consecuencia del rechazo del mensaje por parte de los judíos. Históricamente ocurrió quizá a la inversa: la misión pagana cuestionó la identidad del judaísmo con la renuncia a la circuncisión y a los preceptos sobre manjares, y provocó con ello la resistencia de los judíos, de suerte que las comunidades paganocristianas se alejaron aún más del judaísmo.

Es decisivo el detalle de que la separación de judíos y cristianos no aparezca como definitiva en Lc, y se desarrolle en una fase relativamente tardía. Por eso, Lc no retrotrae los inicios de esta separación a la historia de Jesús, al menos tan abiertamente como hacen los otros evangelistas. La crucifixión tampoco es para él el punto de inflexión decisivo. Lc sabe que la separación de judíos y cristianos es resultado de un proceso pospascual. Quiere demostrar que se produjo contra la voluntad de los cristianos. La separación parece tener, para Lc, un carácter definitivo en el presente. Difiere en esto de Pablo, para quien la última palabra sobre Israel es su salvación en el tiempo final (Rom 11, 25s). La última palabra de Lc sobre Israel es, en cambio, un dicho sobre la mente embotada o endurecida al final de Hch. ¿O no es la última palabra?, ¿influyó quizá Pablo en este autor, que actúa en el área de irradiación paulina, más de lo que parece a primera vista?

Lc sabe al menos algo, todavía, de una esperanza de los cristianos para Israel y con Israel (¿esperanza sólo viva en el pasado?). Esa esperanza aparece subrayada al

comienzo y al final de sus dos obras. Al comienzo del evangelio, el Benedictus de Zacarías anuncia la redención de Israel (Lc 1, 68ss). Al final del mismo preguntan por ella desesperadamente los discípulos de Emaús. Ellos habían esperado que Jesús «fuese el libertador de Israel» (Lc 24, 21). Lo mismo se repite en Hch: al comienzo lanzan los discípulos la pregunta de si Jesús «va a restaurar ahora el reino para Israel» (Hch 1, 6). En su final hace constar Pablo que sólo está preso por la esperanza de Israel (28, 20; cf. 23, 6; 26, 6s). Lucas sabe, pues, que unos y otros, judíos y cristianos, comparten las mismas esperanzas mesiánicas. Cierto que esas esperanzas van modificando imperceptiblemente su sentido, si hacemos el recorrido desde los tonos mesiánicos nacionales del Benedictus a los enunciados posteriores. Quedan, no obstante, las promesas, aunque en otra forma. Pero Hch 3, 20s subraya todavía que el cielo acogió al mesías, destinado para Israel, hasta el tiempo de la ἀποκατάστασις πάντων, la restauración universal que Dios anunció por boca de los santos profetas antiguos. Y según Hch 15, 15-17, debe cumplirse Am 9, 11s, la promesa de levantar de nuevo la choza caída de David[24].

Lucas tiene presente así, al menos, la esperanza común. Pero, ¿la comparte?, ¿no comparte la convicción de un embotamiento irreversible?, ¿no concluye con él su doble obra? Hay que tener en cuenta, no obstante, que Lc no asocia la conocida cita del embotamiento de Is 6, 9s (LXX) a ninguna frase condenatoria. Dios mismo endureció a Israel; pero falta la amenaza de que sea condenado por eso. Al contrario, cabe aducir pequeños indicios en favor de un resto de esperanza:

- Hch 28, 24 subraya, al exponer la reacción de los judíos al mensaje: «Unos se dejaban convencer por lo que decía (Pablo); otros seguían escépticos». Los judíos de Roma están, pues, divididos.
- La cita del endurecimiento de Is 6, 9s empieza con la fórmula: «Con razón dijo el Espíritu santo a vuestros *padres*...» (28, 25). No dice que «os habló a *vosotros*». El endurecimiento afectó, primero, sólo a los padres. Para los hijos y sus descendientes podría quedar aún todo abierto.
- La propia cita de endurecimiento se quiebra en LXX y Hch con un enunciado positivo en futuro: «y yo los sanaré» (καὶ ἰάσομαι αὐτούς), que viene a sustituir la anterior cadena de enunciados de endurecimiento en conjuntivo[25].

24. Lc prosigue la historia de Dios con Israel en la historia de la Iglesia, pero en muchos pasajes modifica en el fondo el contenido de esta historia, pues su objetivo no es la restauración política de Israel, sino el perdón de los pecados, sin abandonar nunca expresamente la expectativa política, terrena. Con razón observa H. Räisänen, *Marcion, Muhamad and the Mahatma*, London 1997, 63: «Lukas does have a salvation historical problem which is not solvable in 'objectifying' terms. If God's old promises are fulfilled in Jesus, their content has been changed to such an extent as to be in effect nullified».

25. El Codex Venetus ajusta, en cambio, el futuro al conjuntivo anterior y escribe ιασωμαι en lugar de ιασομαι. Entonces, la frase sobre la curación estaría en continuidad con la frase anterior

¿Hay que decir, por tanto, que Dios salvará a Israel, de suerte que la última parte de la cita se deba entender como oración principal conectada por la partícula «y»? (Hch 28, 27).

- El narrador subraya que Pablo acogió en su vivienda a *todos* los que acudían a él, no sólo a todos los paganos (Hch 28, 30). Entre los visitantes cabe suponer, por todo el contexto, que hubiera (algunos) judíos.

Hay una cierta probabilidad de que Lc considerase cuestión abierta el carácter pasajero o definitivo del endurecimiento de Israel. Porque si la recusación del mensaje se produjo dentro del último período de la historia de la salvación (y no en uno de sus puntos de inflexión), tendría que ser superable con una cierta lógica narrativa dentro de la historia. Y si el endurecimiento fue inducido por Dios, él tiene el poder de superarlo.

En resumen: la composición de los evangelios es un paso importante hacia la independencia del sistema semiótico cristiano respecto a la religión madre judía. Los adeptos de Jesús crearon así una narración histórico-mítica propia que otorgó el estatus divino a un hombre; ya por eso, esa narración no pudo entrar en el patrimonio narrativo religioso del judaísmo. De ahí que encontremos en los tres evangelios sinópticos una clara delimitación frente al judaísmo. Señalemos, por último, que esta delimitación se da siempre desde el supuesto y la conciencia de un fondo común permanente. El evangelio de Marcos subraya la frontera en el lenguaje ritual; pero narra también, al principio, la historia del leproso que es enviado expresamente por Jesús al sacerdote de Jerusalén (Mc 1, 40ss), y presenta en una de las últimas controversias y denuncias a un letrado razonable que coincide con Jesús en la preeminencia del *ethos* sobre el rito (Mc 12, 28ss). El evangelio de Mateo pone de relieve las distancias en el lenguaje ético. Exige la realización de una «justicia mejor» que sobrepase la justicia de las autoridades judías. Pero esto ocurre, también aquí, con la conciencia de una amplia comunión. Es común la *torá* en sus preceptos éticos; sólo es diferente su interpretación. Lc hace plausible la distancia respecto al judaísmo narrando la historia sagrada. Esa historia es un proceso no deseado por Dios ni por los cristianos, pero que debe asumirse como empecinamiento inconcebible de la mayoría de los judíos. Lc sabe mucho, sin embargo, de la historia y la esperanza comunes, que apuntan en dirección muy distinta. Sólo el evangelio de Juan va más allá de la delimitación frente al judaísmo que aquí se observa.

sobre el endurecimiento: ¡los israelitas son endurecidos para que Dios no los salve! Por el contrario, la exégesis rabínica no entendió Is 6, 9s como amenaza de endurecimiento definitivo, sino como promesa de una posibilidad de conversión –probablemente en coincidencia con el targum–. Cf. (H. L. Strack)-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch* I, München 1926, 662s.

El evangelio de Juan: la plena conciencia de la autonomía interna del mundo semiótico cristiano-primitivo

La divinización de Jesús alcanza su cima en el evangelio de Juan[1]. Forma una síntesis de dos procesos que confluyen. Por una parte, encontramos en Pablo la fe en el Preexistente y Exaltado con estatus divino, y observamos cómo unos recuerdos del Terreno enlazan con esta imagen de Cristo fragmentariamente, sin formar una narración conjunta. La tradición sinóptica plasma, por otra parte, la imagen del Terreno, que va quedando absorbida en los primeros evangelios por la majestad del Exaltado, sin que germine en los evangelios sinópticos la fe en la preexistencia de Jesús. El evangelio de Juan entremezcla estos dos procesos: la gloria del Exaltado brilla siempre a través de la actividad del Terreno; Jesús aparece como un Dios que camina por la tierra[2].

Algunos enunciados del evangelio sobre el Revelador muestran con claridad esta tendencia. Sólo este evangelio llama a Jesús «Dios» antes y después

1. Exponemos a continuación el evangelio de Juan en su estado último. Lo que algunos exegetas atribuyen a un estrato de elaboración redaccional es de tal volumen (por ejemplo, todo el segundo discurso de despedida, con la oración sacerdotal, 15-17) que la propuesta de Hartwig Thyen de ver en este presunto redactor al auténtico evangelista resulta convincente. Cf. H. Thyen, art. «Johannesevangelium», TRE 17 (1988), 200-225 (211). Este último estado muestra huellas de una génesis progresiva del evangelio: dos conclusiones del libro, dos discursos de despedida, etc.; siempre se retoman y reinterpretan los temas y textos. Se trata de una reescritura deliberada de la tradición, o de una relectura de textos joánicos previos, lo que presupone el mantenimiento de estos como textos de referencia y su lectura junto con los textos interpretativos. Resulta entonces secundario que estos textos interpretativos procedan del mismo autor o de diversos autores pertenecientes a la misma «escuela» y que hablan el mismo lenguaje. Cf. A. Dettwiler, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13, 31-16, 33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters* (FRLANT 169), Göttingen 1995.

2. Con la fórmula del «Dios que camina por la tierra» caracterizó la exégesis del siglo XIX la cristología del evangelio de Juan. Esta fórmula ha sido recogida por E. Käsemann, *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983, 39.

de su actividad terrena: al comienzo, en el prólogo (1, 1.18), y al final, cuando el incrédulo Tomás lo trata de «Señor mío y Dios mío» (29, 28). Hemos visto que esto no constituye en principio ningún problema para el monoteísmo, el axioma básico judío. Filón reconoce al *logos* como un «segundo Dios», la vertiente cósmica divina que, partiendo de Dios, brilla como Luz en su creación. También le era familiar la idea de que este *logos* se encarnó repetidas veces en personajes humanos y en ángeles, y actuaba en la tierra. Pero que se encarnara exclusivamente en una persona, cuya humanidad y genealogía terrena no ofrecían duda, no habría sido concebible para Filón. Es esto lo que afirma el Cristo joánico de sí mismo. Declara, también como terreno, que es uno con Dios (10, 30; 17, 11.21).

Pero este Cristo joánico no se limita a existir en unidad con Dios. Hace de esta unidad el objeto de su mensaje. Estamos así ante un paso decisivo más allá de los evangelios sinópticos –al margen del momento temporal en que se da este paso–.

Con los evangelios sinópticos, el cristianismo primitivo se había dotado de un mundo semiótico, con un centro propio. Tomó conciencia de ello en el evangelio de Juan. Este evangelio se funda ahora totalmente en la revelación acontecida en Cristo. Sólo Cristo es la luz, la verdad y la vida. Todo lo que se llame luz, verdad y vida, viene de él. En la nueva religión del cristianismo, todo ha de fundamentarse y legitimarse desde este centro. No sólo es Cristo, de hecho, el centro de este nuevo lenguaje, sino que afirma expresamente que lo es. R. Bultmann dijo con acierto que el Jesús del evangelio de Juan «no revela ninguna otra cosa, sino que *él es el Revelador*» (subrayado en el original)[3]. Los enunciados auto-referenciales marcan el evangelio y aparecen junto a los enunciados hetero-referenciales sobre su entorno, del que el evangelio de Juan se distancia a través proposiciones dualistas. El evangelio de Juan es una reflexión, a modo de meta-evangelio, sobre los fundamentos de la nueva religión cristiana en una narración propia, y sobre su deslinde respecto a la religión madre, procesos recogidos en los evangelios sinópticos. Si se quiere expresar en conceptos este proceso, cabe afirmar que el evangelio de Juan presenta el nuevo lenguaje religioso como un sistema de signos que se va auto-organizando. Se organiza desde su propio centro, la cristología[4].

3. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca [4]2001, 484.

4. Cf. el análisis, muy personal, que hace del mundo semiótico del evangelio de Juan, con categorías inspiradas en la teoría sistémica, A. Schlüter, *Die Selbstauslegung des Wortes. Selbstreferenz und Fremdreferenz in der Textwelt des Johannesevangeliums*, disertación académica, Heidelberg 1996.

1. *El programa de la hermenéutica gradual joánica en el prólogo*

El evangelio de Juan pretende llevarnos a un grado superior de comprensió más allá de esa fe que encontramos tanto en los sinópticos como en la literatur paulina. El prólogo contiene en sí el programa de una «hermenéutica gradual»[5] es, por eso, una introducción a todo el evangelio. Como todos los evangelios, e el comienzo dice ya lo decisivo:

- En Marcos, el «comienzo del evangelio» es la predicación del Bautista, dor de se cumple la *profecía del Antiguo Testamento*: «Mira, te envío mensajer por delante para que te prepare el camino». Se trata de una cita mixta. Junt a los pasajes proféticos Mal 3, 1 e Is 40, 3 aparece Ex 32, 30: ¡Mc lee toda l Escritura como profecía!
- El evangelio de Mateo coloca al principio el árbol genealógico de Jesús. Es te árbol divide la *historia del Antiguo Testamento* en series de catorce gene raciones –de Abrahán a David, de David al destierro, del destierro a Jesús- Jesús es el nuevo «hijo de David». Su lugar en la historia de la salvación in dica que va a acontecer con él, de nuevo, un giro tan decisivo como con Da vid y con el destierro. Jesús trae el cumplimiento de la historia anterior. La citas de cumplimiento llenan todo el evangelio de Mateo.
- El evangelio de Lucas comienza, en los relatos de infancia, con personaje proféticos del judaísmo y con ángeles. Más que la Escritura, es una *revela ción viviente* la que anuncia: ahora llega el cumplimiento de aquello que to dos los fieles judíos esperaron siempre. Tal es el contenido del mensaje an gélico a Zacarías (1, 13ss), a María (1, 30ss), a los pastores (2, 14). De eso tratan las profecías de Zacarías (su Benedictus 1, 67ss), de Simeón (el Nun dimittis 2, 29ss) y de Ana (2, 38), pronunciadas «en el Espíritu».

¡Comparemos lo anterior con el evangelio de Juan! Según todos los sinópti cos, la historia de Jesús es cumplimiento de profecía –de los escritos proféticos o de la profecía actual inducida por el Espíritu–. Pero el prólogo de Juan comienza directamente con Dios. En el Revelador está el origen de todas las cosas. Él vie ne directamente del corazón (κόλπος) del Padre. Trae sólo conocimiento autén tico de Dios, definitivo y exclusivo. Porque sólo él ha visto a Dios (1, 18). E evangelio de Juan inscribe también, sin duda, la revelación de Cristo en el siste ma semiótico del judaísmo. También aquí es anunciado Jesús por el Bautista también aquí es referida su revelación a Moisés; pero eso ocurre de un modo nue vo. Todo lo que sucede antes y fuera de Cristo, no sólo apunta a él, sino que es de-

5. En las clases que impartí sobre el evangelio de Juan durante la primavera de 1987 en la fa cultad teológica de Montpellier, lo interpreté como expresión de una «hermenéutica gradual». Jean Zumstein recogió esta denominación y desarrolló la idea fundamental en *L'évangile johannique. une stratégie de croire*: RSC 77 (1989) 217-232 = Id., *Miettes exégétiques*, Genève 1991, 237-252.

terminado y causado por él. Toda la realidad es una «palabra» oculta que lo nombra a él y es «pronunciada» por él. Porque esta Palabra lo creó todo. Existía antes de todo lo demás. Moisés y el Bautista obtienen de él su luz y su verdad.

Un segundo rasgo del prólogo, junto a este comienzo con lo absoluto, es que el conocimiento de esta realidad absoluta procede por grados, que se corresponden con las dos estrofas del prólogo. Ambas estrofas parten de un enunciado sobre el *logos*: la primera, de «en el principio existía la Palabra, y la Palabra estaba con Dios» (1, 1); la segunda, de «y la palabra se hizo carne, y vimos su gloria» (1, 14). La primera estrofa aparece formulada generalmente en tercera persona de singular, la segunda en primera persona de plural. En ambas figura el Bautista. Las frases referidas a él fueron insertadas probablemente, en los dos casos, por el evangelista. Porque las partes sobre él, de tono prosaico, contrastan con la prosa hímnica que las rodea. ¿Por qué tiene que aparecer dos veces el Bautista? ¿Por qué no basta que difunda una vez su mensaje? Este duplicado es, a mi juicio, una formación deliberada. El Bautista tiene que aparecer dos veces porque su testimonio se desarrolla en dos etapas. ¿En qué consisten estas etapas? El siguiente esquema sobre el prólogo las pone de relieve:

1-5 La creación del mundo por el *logos*, que como ser divino (ϑεός) estaba desde el principio con Dios (ὁ ϑεός)

v 5: la total incomprensión de las tinieblas frente a la luz del *logos*

6-8 El testimonio del Bautista sobre la Luz:

Todos deben llegar a la fe mediante este testimonio

9-11 La recusación de la Luz y

12-13 la acogida de la luz por aquellos que «creen» en su nombre

14-18 La revelación de Dios a través del *logos* humanado y la visión de su gloria

15 El testimonio de preexistencia del Bautista:

Jesús existía antes del Bautista.

También este recibió de él «gracia por gracia»

16-17 Moisés y la Ley son sobrepasados por la revelación de «la gracia y la verdad»

18 La auténtica revelación de Dios mediante aquel que es el «Dios unigénito»

Se pueden observar sin dificultad las siguientes «etapas»:

- La primera estrofa habla del «creer», la segunda del «ver». Aunque ambos términos son a veces sinónimos[6] en Jn, sugieren aquí un progreso en el conocimiento.
- El primer testimonio del Bautista es un testimonio de la Luz; el segundo, un testimonio de su preexistencia. Esto rebasa lo que la fe cristiana media (incluida la sinóptica) vio en Jesús.
- En la primera estrofa, la Luz ilumina a toda ser humano y es recibida por un grupo de hijos de Dios. En la segunda, la gloria de Dios sólo es accesible a un «grupo-nosotros».

También está claro que todo el prólogo representa un camino desde la incomprensión total a la comprensión. En 1, 5 se dice en presente, como enunciado valido hasta aquel momento: «Las tinieblas no la comprendieron (o acogieron) (la Luz)». Al principio reina, por tanto, la incomprensión; pero al final se abre la posibilidad de una comprensión plena. «El único que es de naturaleza divina lo ha anunciado (a Dios)». Como nadie ha visto a Dios sino él, la Luz inaccesible sólo se vuelve accesible gracias a él.

Resumiendo: el prólogo de Juan describe un proceso desde la incomprensión de Dios en este mundo a la comprensión perfecta, proceso que transcurre en dos fases. La primera se corresponde con el testimonio del Bautista, que es anterior a la aparición de Jesús. Jesús es conocido como la luz del mundo. La segunda fase se corresponde con el testimonio del Bautista después de su encuentro con el Humanado: ahora ve el Bautista irradiar toda la gloria de Dios en el *logos* humanado, y conoce en Jesús el prototipo de la gracia y la verdad. Sólo ahora atestigua que Jesús existía ya antes que él. Del primer encuentro con Jesús como «luz», mediante el Bautista, se pasa a un encuentro directo con él. El creyente está ahora junto al Bautista, que se suma a la confesión en primera persona de plural: «Y

6. Creer y ver es el orden corriente (cf. 2 Cor 5, 7). Jn 6, 40 presenta el orden inverso: «El que ve al Hijo y cree en él...». Esto se corresponde con el orden natural: alguien ve a una persona antes de tomar postura sobre ella. Pero si el «ver» se refiere a una realidad sobrenatural, encontramos también repetidas veces en otros pasajes del evangelio de Juan la gradación de creer y ver. En Jn 1, 50, la fe se refiere a la mesianidad de Jesús; el ver, a su unidad con el mundo celestial: «¿*Crees*...? Has de *ver*...». En Jn 12, 44s podría darse un orden ascendente: «El que *cree* en mí, no *cree* en mí, sino en aquel que me ha enviado; y el que me *ve* a mí, *ve* a aquel que me ha enviado». Ver a Dios en Jesús (cf. 14, 9) es más que creer en Dios por medio de él. Jn 3, 36: «El que *cree* en el Hijo tiene vida eterna; pero el que no obedece al Hijo no *verá* la vida, sino que la cólera de Dios permanece sobre él». En el primer discurso de despedida, la inmanencia recíproca de Dios e Hijo es primero objeto del «creer» y luego del «ver»: «¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí?...» (14, 10, cf. 11). «Pero vosotros sí me *veréis*, porque yo vivo y también vosotros vivís. Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (14, 19s). En la oración sacerdotal, la revelación persigue que el mundo 1. «*crea*» (17, 21) y 2. «*conozca*» (17, 23), y los suyos 3. «*vean* la gloria» que Jesús tiene de Dios (17, 24).

de su plenitud hemos recibido todos gracia por gracia» (1, 16). Jesús es independiente del Bautista. Sólo de Jesús mismo, no del Bautista ni de Moisés, recibe el creyente todo lo que tendrá valor en su fe.

¿Qué persigue esta hermenéutica gradual? Se podría decir a primera vista que apunta a la alta cristología del evangelio de Juan, concretamente a la fe en el Preexistente. Con esta fe, el evangelio de Juan sobrepasa claramente la fe en Cristo de los evangelios sinópticos. Pero ese contenido concreto de la fe no es lo decisivo. Lo decisivo es la auto-fundamentación y auto-legitimación del nuevo sistema semiótico cristiano desde su centro cristológico. La autonomía interna de la fe cristiana, su consistencia desde su propio objeto, es la meta de la hermenéutica gradual joánica.

2. *La realización de la hermenéutica gradual joánica*

Esta hermenéutica marca también la estructura externa del evangelio de Juan. La revelación acontece en dos fases que se corresponden con las dos partes del evangelio. La actividad pública del Revelador (Jn 1-12) es sobrepasada por una revelación que se produce en el grupo de discípulos (Jn 13-17. 20-21). Pero dentro de estas dos partes encontramos también un progreso en el conocimiento y la comprensión. Dentro de la parte pública, el lector del evangelio de Juan va dando el paso desde una fe incipiente, que se orienta en lo visible y manifiesto, a la fe en la revelación de lo invisible. Así, los milagros de Jesús son reinterpretados una y otra vez en sentido simbólico; las palabras de Jesús adquieren un sentido más profundo –muchas veces, pasando por un primer malentendido–. Lo mismo vale para la revelación no pública, al grupo de discípulos, en la segunda parte del evangelio: a un primer discurso de despedida sigue un segundo que aborda de modo nuevo los temas del primero, desde un nivel superior[7]. Esta «re-lecture» de textos anteriores culmina en la oración sacerdotal (Jn 17), que interpreta en visión retrospectiva toda la misión de Jesús.

Nuestra pregunta es: ¿hasta qué punto se forma con esta hermenéutica gradual que reinterpreta tradiciones judías y cristianas, profundizándolas, un nuevo sistema religioso, una nueva constelación de mito, *ethos* y rito? Las tres formas expresivas de la religión aparecen remodeladas en el evangelio de Juan. Pero en él resulta peculiar que la transformación del sistema mítico y ritual aparezca representada por Jesús solamente en la parte pública. El Cristo joánico, en contraste

7. La idea de que la construcción y estructura del evangelio de Juan están marcadas, en lo grande como en lo pequeño, por una «hermenéutica gradual», se inspira en C. H. Dodd, *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid 1978.

con el Jesús sinóptico, no ofrece ningún mensaje ético en público. Este mensaje aparece sólo en la parte de despedida, y queda reducido, también aquí, al mandamiento del amor. Desde él se reorganiza en forma nueva todo el sistema ritual y mítico. De ahí que el mandamiento del amor sea la clave para el acceso al evangelio de Juan.

a) *La transformación del sistema mítico en el evangelio de Juan*

En la primera parte del evangelio de Juan se encuentra Jesús reiteradamente con las expectativas de salvación de la gente, expectativas que cumple y trasciende al mismo tiempo. Podemos abordarlas en dos formas. Por una parte, como expectativas sobre personajes redentores que van asociados a determinados títulos mayestáticos. Por otra, como enunciados de la Escritura cuyo cumplimiento es esperado para el tiempo de salvación.

El debate en torno a los *títulos mayestáticos* tradicionales comienza ya en el primer capítulo del evangelio. Los primeros discípulos son remitidos por el Bautista a Jesús. Acuden a él y se ganan a otros discípulos, porque ven cumplida en Jesús la esperanza tradicional del redentor. Han «encontrado al mesías» (1, 45), o describen a este personaje mesiánico como «aquel de quien escribió Moisés en la Ley, y también los Profetas». Natanael reconoce a Jesús con las palabras: «Rabí, tú eres hijo de Dios, tú eres el rey de Israel» (1, 49). Si en los evangelios sinópticos los discípulos llegan a conocer la dignidad de Jesús lentamente y entre grandes dificultades, en el evangelio de Juan poseen este conocimiento desde el principio. Saben ya desde su llamada que él es «mesías», «hijo de Dios» y «rey de Israel». Pero sólo expresan así un primer grado de conocimiento. Lo que los evangelios sinópticos proponen como meta del conocimiento, el evangelio de Juan lo presupone como punto de partida. Jesús promete aún más (en su respuesta a la confesión de Natanael): «'Cosas más grandes verás'. Y añadió: 'Os aseguro que veréis el cielo abierto y a los ángeles de Dios subir y bajar por el Hijo del hombre'» (1, 50s). Todas las expectativas quedan aquí superadas por la «visión», como en el prólogo la «fe» de los hijos de Dios es superada por la visión de la gloria del Humanado. Eso «más grande» que los discípulos verán –el contenido del segundo grado de la hermenéutica gradual joánica– es la unidad inmediata de Jesús con el mundo celestial, unidad que es representada con los ángeles que suben y bajan, y va ligada al «título» misterioso de Hijo del hombre (un título desconocido e incomprensible en el evangelio de Juan, como indica Jn 12, 34).

Para conocer perfectamente a Jesús no es suficiente, por tanto, expresar su dignidad con los títulos mayestáticos tradicionales «Cristo» e «Hijo de Dios», y ver cumplidas las expectativas tradicionales del redentor asociadas a ellos. En el evangelio de Juan es decisiva la definición que el Redentor da de sí mismo. Lo

hace en los *«dichos yo-soy»*[8], que trascienden la cristología de los títulos y la sustituyen por una cristología metafórica, cristología en imágenes: yo soy el pan de vida, la luz del mundo, la puerta, el buen pastor, la resurrección y la vida, etc. Esta serie de imágenes responde a una composición muy pensada. El primer dicho yo-soy sobre el pan de vida invita a *ir* a Jesús (6, 35). El segundo habla de la «luz del mundo» y va más allá del primer dicho, invitando a *seguirle* (8, 12) después de haber ido a él; el que sigue a Jesús, abandona la vida corriente, traspasa un umbral que conduce a un mundo nuevo. El tercer dicho acentúa este carácter liminar de la existencia en seguimiento: el que «sigue» a Jesús (10, 5) y *«entra»* por la puerta, penetra en un nuevo espacio vital (10, 9), en el cual se halla protegido por el buen pastor, del que habla el cuarto dicho yo-soy (10, 11). Lo que encuentra en este espacio vital nuevo, lo expresa el último dicho yo-soy de la parte pública: Jesús es la resurrección y la vida. El que «cree» en él tiene la vida, no sólo como esperanza de una futura vida eterna, sino como realidad presente. El Revelador se define a sí mismo, en todas estas imágenes, de un modo que trasciende todos los roles del redentor y el revelador tradicional.

La definición de estos roles del redentor se hacía en la tradición mediante la *Escritura*[9]. El Antiguo Testamento, que en el resto del Nuevo es fundamento para la parenesis y la promesa, en el evangelio de Juan pasa a ser exclusivamente el depósito de la promesa cristológica. El Antiguo Testamento queda, sin embargo, fuertemente relativizado, como indican estos tres indicios:

- El primer indicio: en Jn 5, 31ss habla Jesús de un testimonio que es mayor que el del Bautista. Menciona aquí tres autoridades: el testimonio de sus obras, el testimonio de su Padre y, en último lugar, el testimonio de la Escritura. Este último no es suficiente por sí solo, si el Padre mismo no da testimonio de Jesús. De ahí que el Jesús joánico pueda decir a los judíos: «Estudiáis las Escrituras pensando encontrar en ellas vida eterna; son ellas las que dan testimonio en mi favor» (5, 39). Sólo se entiende la Escritura si uno tiene ya antes «en sí mismo» la palabra de Dios (5, 38).
- El segundo indicio: Juan es el único evangelista que puede señalar abiertamente la contradicción entre las promesas bíblicas y la historia de Jesús. Para él, Jesús procede de Nazaret, es hijo de José (1, 45). Esto se contradi-

8. Sobre los dichos «yo-soy», cf. H. Thyen, art. «Ich-Bin-Worte», en RAC 17 (1994-1996), 147-213: estos dichos recogen la auto-revelación veterotestamentaria de Dios como «yo soy». Los dichos «yo-soy» absolutos del evangelio de Juan (Jn 8, 24.28.58; 13, 19) son la clave para los dichos «yo-soy» con predicado: ambas son fórmulas de revelación en las que una divinidad se define a sí misma.

9. Cf. M. Hengel, *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese* (JBTh 4), Neukirchen-Vluyn 1989, 249-288.

ce con los vaticinios mesiánicos de la Escritura, como hacen notar algunos expresamente: «¿No dice la Escritura que el Cristo vendrá de la descendencia de David y de Belén, el pueblo de David?» (7, 42).

- El tercer indicio: junto a la convicción cristiana primitiva general de que la Escritura se cumple en Cristo, encontramos en el evangelio de Juan la idea de que también la palabra de Jesús se cumple. «Cumplir» la palabra (πληροῦσθαι) no se refiere, pues, sólo a la Escritura sino a predicciones de Jesús. Así, Jesús fue crucificado por los romanos «para que se cumpliera lo que había dicho Jesús, indicando cómo iba a morir» (18, 32; cf. 18, 9).

Es innegable que Jesús está en el evangelio de Juan por encima de la Escritura. Esta no puede darle una legitimación última; es más bien él quien la legitima. Jesús trasciende lo que la Escritura dice de él y lo que está vivo como esperanza tradicional del redentor: él se legitima en virtud de su auto-revelación. Esta hermenéutica gradual joánica excede todas las fases anteriores de expectativas y conocimientos cristológicos. Esto vale tanto para las esperanzas precristianas sobre el redentor como para los primeros conocimientos cristológicos de los cristianos. Quedan superadas la Escritura y su interpretación cristiana anterior. Quedan superados los títulos mayestáticos documentables en el judaísmo para un personaje mesiánico y las confesiones de los primeros discípulos, que se orientan en esos títulos mayestáticos.

b) *La transformación del lenguaje ritual en el evangelio de Juan*

A la vocación de los discípulos siguen en el evangelio de Juan dos acciones semióticas de Jesús que están correlacionadas: transforma el agua en vino y purifica el templo de Jerusalén. Ambas tienen un significado simbólico misterioso, ambas sugieren una transformación del lenguaje ritual del judaísmo.

El milagro del vino se produce en seis tinajas de piedra que contienen agua, destinadas a las «purificaciones según costumbre judía» (2, 6). Estos *ritos de purificación* quedan desfasados con la aparición de Jesús. Estaban destinados en el pasado a habilitar a las personas para el culto. Sólo el que se sometía a ellos podía participar en el culto del templo. La transformación del agua en vino sugiere un cambio en los ritos tradicionales.

La siguiente acción semiótica acontece en Jerusalén. Jesús, ardiendo en «celo» por la casa de Dios, expulsa del *templo* a los traficantes de animales y a los cambistas. Este conflicto figura en los evangelios sinópticos al final de la actividad de Jesús; en el evangelio de Juan, Jesús inicia con él su actividad pública. Jesús expresa un sentido simbólico. Aplica el vaticinio del templo «destruid este templo y en tres días lo levantaré» (2, 19) al templo de su cuerpo, a su muerte y

resurrección a los tres días. Jesús mismo ocupa así el lugar del templo. Esta idea aparece generalizada en la conversación con la samaritana junto al pozo: Dios no quiere ser adorado ni en Jerusalén ni en el Garizín, sino en espíritu y en verdad. Pero el espíritu de la verdad va ligado a Jesús, como certifican los discursos de despedida.

En lugar del sistema ritual del judaísmo aparecen en el evangelio de Juan los nuevos ritos cristianos. El nuevo sistema ritual del cristianismo primitivo es introducido muy pronto. En la conversación con Nicodemo se habla del *bautismo*, que es calificado como necesario para la salvación: «El que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el reino de Dios» (3, 5). El bautismo aparece fuertemente espiritualizado, por otra parte. Sin regeneración desde arriba carece de relevancia (3, 3).

También la *cena* aparece ya en la actividad pública de Jesús. El milagro de la multiplicación de los panes deja traslucir el sacramento cristiano primitivo. Y de nuevo se yuxtaponen una interpretación concreta y otra espiritual. El milagro de los panes sugiere, de un lado, que el comer la carne y beber la sangre de Jesús es un requisito para la salvación –las alusiones a la eucaristía son inequívocas: ella es considerada necesaria para la salvación–; de otro lado, el milagro de los panes es mero símbolo del alimento espiritual de la revelación. Se dice expresamente que la carne no sirve para nada (tampoco la carne del Revelador venido del cielo); sólo el espíritu vivifica. Espíritu y vida son las palabras de Jesús. Ellas constituyen el verdadero manjar del cielo (6, 63)[10].

Bautismo y cena vienen a relevar, por tanto, los ritos judíos. Pero tampoco hay que malentenderlos. Si ambos sacramentos fueron introducidos ya en la vida pública de Jesús, ello indica que iban a ser sobrepasados mediante una revelación progresiva (en la parte de despedida del evangelio).

Antes de abordar el contenido de esa revelación progresiva, tratemos de llevar las observaciones sobre la primera parte del evangelio de Juan a un denominador: Jesús se encuentra aquí, una y otra vez, con las esperanzas de salvación de la gente, tal como se formulan, dentro de la religión judía, en la Escritura y en el sistema ritual del judaísmo. Se encuentra en ambas formas, Escritura y sistema ritual, con las condiciones necesarias para alcanzar la vida. Él cumple, por una parte, esas exigencias, y las trasciende por otra, y entra en conflicto

10. La confesión de Pedro indica cómo hay que entender el discurso del pan. Pedro no dice: «Señor, ¿a quién vamos a acudir? Tú tienes manjar de vida eterna», sino «tú tienes palabras de vida eterna». En esta línea, la promesa de inmanencia recíproca asociada a la eucaristía –«el que come mi carne y bebe mi sangre permanece en mí y yo en él» (Jn 6, 56)– es transferida, en los discursos de despedida, del manjar a las palabras de Jesús: la permanencia en Jesús va asociada a la permanencia de las palabras de Jesús en los discípulos (15, 7; cf. 15, 3s).

con el templo y la Escritura, con el sistema ritual y el sistema narrativo del ju
daísmo. Sin embargo, es el único que da lo que ellos prometen: la vida verda
dera. El anhelo de esa vida está vivo en la religión judía, como en cualquie
otra religión. El evangelio de Juan no puede hablar directamente de otras reli
giones en el marco de una vida de Jesús; pero ellas están presentes. Señalemo
tres rasgos a este respecto:

- El milagro del vino aparece narrado con apoyo en milagros análogos de
  culto de Dionisos (Jn 2, 1ss).
- La curación del paralítico de Betesda presenta el acto terapéutico de Jesú
  como cumplimiento del anhelo de salud y vida, muy vivo en los cultos te
  rapéuticos de la antigüedad. Jesús aventaja a Esculapio (5, 1ss).
- El encuentro con la samaritana deja traslucir el encuentro con todas la
  otras religiones cuando los samaritanos aclaman a Jesús como «salvadc
  del mundo» (4, 42).

La aspiración a la vida verdadera está presente en todas las religiones; pero só
lo se cumple en Jesús. El lector del evangelio de Juan sabe desde el principio qu
Jesús es el prototipo de la vida. Lee ya en el prólogo: «Cuanto existe, era en él vi
da, y la vida era la luz del hombre» (1, 4). Y cada dicho yo-soy habla de una ga
nancia de vida:

> Yo soy el pan de la *vida*.
> El que venga a mí, no tendrá hambre;
> y el que crea en mí, no tendrá nunca sed (6, 35).
>
> Yo soy el pan *vivo*,
> bajado del cielo.
> Si uno come de este pan, vivirá para siempre.
> Y el pan que yo le voy a dar, es mi carne por la *vida* del mundo (6, 51).
>
> Yo soy la luz del mundo.
> El que me siga no caminará en la oscuridad,
> sino que tendrá la luz de la *vida* (8, 12).
>
> Yo soy la puerta de las ovejas…
> Yo he venido para que tengan *vida* y la tengan en abundancia (10, 7-10).
> Yo soy el buen pastor.
> El buen pastor da su vida (ψυχή) por las ovejas (10, 11 cf. 10, 14).
>
> Yo soy la resurrección y la *vida*.
> El que cree en mí, aunque muera, *vivirá*.
> Y el que *vive* y cree en mí, no morirá nunca (11, 25).

Allí donde el Revelador manifiesta que lo es (en los dichos yo-soy), viene a decir: yo ofrezco la decisiva ganancia de vida, aquí en el presente y por toda la eternidad. Y ahí radica su misión en el mundo. Al final de la actividad pública hay una mirada retrospectiva de Jesús en la que da cuenta de su misión. Dice (públicamente) al mundo:

> Porque yo no he hablado en nombre mío;
> el Padre que me envió me ha encargado él mismo
> lo que tenía que hacer y que hablar.
> Y yo sé que este encargo suyo significa *vida eterna* (12, 49s).

Jesús repite este sentido de su misión en el balance de la oración sacerdotal, lanzando otra mirada retrospectiva a su actividad. Dice allí al Padre que él lo revistió de autoridad «para dar la vida *eterna* a todos los que tú le has confiado» (17, 2). Esta vida eterna consiste en el conocimiento religioso: «Y esto es la *vida eterna*: reconocerte a ti como único Dios verdadero y a tu enviado, Jesucristo» (17, 3). Recordemos nuestra definición de la religión: *un sistema cultural de signos que promete ganancia de vida mediante la correspondencia con una realidad última*. El modelo de esta definición era Jn 17, 3. El texto viene a decir claramente que la finalidad del envío de Jesús es la de establecer una relación entre el hombre y el único Dios verdadero. Esta relación persigue sólo un objetivo: la ganancia de vida. Cuando ese contacto se hace «conocimiento», la vida queda ya realizada. El evangelio de Juan quiere trasmitir en realidad lo que prometen todas las religiones. Lo hace, sobre todo, en polémica con la religión judía. Jesús aparece como revelador en lugar del sistema semiótico judío, en lugar del templo y la Escritura. Supera cualquier revelación anterior. Supera también implícitamente las experiencias de otras religiones en torno a la salvación. Esta revelación pública de Jesús aparece, sin embargo, superada a su vez por una revelación no pública en los discursos de despedida. Pero, ¿cómo puede ser superada la anterior revelación de la vida? La respuesta del evangelio de Juan dice: mediante el mandamiento del amor. Entra así en juego la tercera forma expresiva de la religión: el *ethos*. En este evangelio, el anuncio ético falta en la actividad pública de Jesús.

c) *La transformación del lenguaje ético en el evangelio de Juan*

En la parte pública de su actividad, Jesús responde a la esperanza de vida y de salvación que tiene el mundo. En el discurso de despedida, en cambio, afronta la tristeza y angustia de sus discípulos. Los prepara para una vida en el mundo sin él. Si la misión durante la actividad pública era la revelación de la vida, ahora se trata de revelar el mandamiento del amor –o, más exactamente aún, la revelación

del amor[11], ya que lo asociado a la palabra «amor» va más allá de un mandamiento ético–. Del amor se habla poco en la parte pública –y nunca de una obligación del ser humano–; sin embargo, ahora es el único tema. El Cristo joánico habla del amor como un «mandamiento nuevo» que va a comunicar. Y puede que haga referencia con ello al «primer» mandamiento o encargo con el que resumía al final de la vida pública su mensaje: el encargo de revelar la vida y hacerla accesible (12, 49s). El nuevo mandamiento lleva más lejos.

También este «nuevo mandamiento» se revela en dos fases. Aparece por primera vez en el discurso, en forma de diálogo, de la despedida (en 13, 34s); la segunda, en el discurso, en forma de monólogo, de la despedida (en 15, 12-17). En el texto hay incluso una clara indicación de que con él se dice lo más importante del evangelio de Juan. Jesús había declarado ya muchas veces que debía anunciar el mensaje decisivo sobre Dios: *que* él decía lo que oyó al Padre. Pero nunca nos dijo *lo que* oyó allí, en el mundo celestial. Sólo una vez se hace constar expresamente en el evangelio que Jesús dice ahora *todo* lo que oyó al Padre: en la segunda formulación del mandamiento del amor:

> Este es el mandamiento mío: que os améis unos a otros como yo os he amado.
> No hay amor más grande que dar la vida por los amigos.
> Seréis amigos míos si hacéis lo que os mando.
> Ya no os llamo más siervos,
> porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo.
> Os he dicho que sois amigos
> porque os he comunicado *todo* lo que le he oído a mi Padre (15, 12-15).

No sólo se dice aquí expresamente que con el mandamiento del amor está dicho todo –todo lo que Jesús tiene que comunicar por su familiaridad con el Padre–. Está claro, además, que toda revelación anterior queda superada. Porque, hasta ahora, los discípulos eran siervos en relación con Dios y con Jesús, y ahora han pasado a ser amigos. La nota diferenciadora es un saber religioso.

Este nuevo saber sobre Dios se manifiesta asimismo en los dos dichos yo-soy de los discursos de despedida. Ambos rebasan, una vez más, la automanifestación del Revelador en los dichos yo-soy de la parte pública. Sólo en ellos aparece Dios actuando como Padre. Jesús es «el camino, la verdad y la vida» porque abre el camino del *Padre* (14, 6s). Es la buena vid porque tiene al *Padre* por viñador (15, 1).

Si el primero de estos dos dichos yo-soy acentúa el acceso al Padre, el segundo acentúa las consecuencias: allí se trata de *llegar* a Dios por medio de Jesús; aquí, de

11. R. Kokins, *Das Verhältnis von* ζωή *und* ἀγάπε *im Johannesevangelium. Stufenhermeneutik in der ersten Abschiedsrede*, disertación académica, Heidelberg 1999, investiga esta relación entre la revelación de la vida y la revelación del amor en Jn.

permanecer en Jesús por medio de Dios. La nueva relación divina debe traer fruto, porque el Padre cuida como viñador del logro de este fruto (15, 1s). La relación con Dios adquiere así formalmente una nueva cualidad en los discursos de despedida.

Pero también en el contenido queda sobrepasada la revelación anterior. Jesús no aparece sólo como revelador de la vida, sino del amor. Esta idea del amor sigue estructurando todo el sistema semiótico del evangelio de Juan. Desde él se transmutan las tres formas expresivas de la religión: *ethos*, rito y mito.

El *ethos*. Aunque se afirme constantemente que el mandamiento del amor no es un precepto ético en el evangelio de Juan, sino más bien un enunciado metafísico sobre la realidad de Dios, no es posible negarle el contenido ético. Hay que tomar en serio el hecho de que se hable expresamente de un mandamiento y de que los comportamientos concretos valgan como amor. Así, el lavatorio de los pies es un acto de amor según el evangelio de Juan; todo lo que simboliza es acto de amor: de un lado, la hospitalidad, que facilita la unidad de los cristianos que viven en dispersión; de otro, la renuncia al estatus, creadora de la igualdad entre los cristianos. El amor consiste además, según el evangelio de Juan, en la disposición a sufrir el martirio en favor de otros. Jesús mismo realiza ejemplarmente este amor (Jn 15, 13). 1 Jn concreta, en fin, el amor como apoyo material a otros cristianos (1 Jn 3, 17).

Lo especial del *ethos* joánico reside en que todos los otros mandamientos pierden relevancia junto a este único mandamiento del amor. Cierto que Jesús habla siempre de mandamientos en plural (Jn 14, 15.21; 15, 10); pero, de hecho, él anuncia sólo un mandamiento. Y con este único mandamiento ha dicho todo. Este único mandamiento apunta un cambio respecto al mandamiento sinóptico del amor.

Del doble mandamiento de amor a Dios y al prójimo, ha desaparecido el amor a Dios. Esta concentración en el mandamiento del amor interhumano se encuentra también en Pablo (cf. Rom 13, 8-10). En lugar del amor a Dios se acentúa, como en Pablo (cf. Rom 5, 5.8), el amor de Dios a los hombres (Jn 3, 16).

La tradición sinóptica muestra que el mandamiento del amor es «antiguo» y se encuentra ya en la sagrada Escritura. Esa tradición cita Dt 6, 4 y Lev 19, 18. El evangelio de Juan señala, en cambio, que se trata de un mandamiento nuevo. En lugar del Antiguo Testamento, menciona el modelo del amor de Jesús a los suyos para fundamentar este amor.

La tradición sinóptica nombra al prójimo como destinatario del amor. El evangelio de Juan habla, en cambio, de un amor recíproco. Este amor se limita a los cristianos. 1 Jn lo denomina amor fraterno. Pero, por su conexión con la necesidad de renunciar al estatus (en el lavatorio de los pies), conserva con más vigor el elemento de igualdad que va implícito en la reciprocidad.

El *rito*. Desde este *ethos* concentrado en el mandamiento del amor se rein
terpretan asimismo, en la parte de despedida, los ritos cristianos, concretamen
te en la escena del lavatorio de los pies. Donde los evangelios sinópticos colo
can el relato de la institución de la cena, leemos también en Juan la referenci
a una última cena; pero no es el ágape sacramental lo que Jesús manda repeti
sino el lavatorio de los pies. La ausencia del relato de la cena se puede explica
también porque se habló de ella en Jn 6, 51ss. Ahora, el evangelio de Juan ofre
ce ahora solamente una interpretación de la cena en profundidad. Caben dos hi
pótesis. Es posible que los cristianos joánicos celebrasen, como *ecclesiola i*
ecclesia, un rito propio de lavatorio de los pies en sus reuniones; entonces ha
bría entrado aquí un rito nuevo junto a la cena. Pero también es posible que e
evangelio de Juan reinterprete la cena común de acuerdo con su contenido esen
cial, que es su carácter de comunión, tal como se representa simbólicamente e
el lavatorio de los pies. En este acto aparece el «Señor» en un rol servicial, e
rol del esclavo, de la mujer y del discípulo, que eran quienes lo realizaban e
aquel tiempo. La cena debe hacer, por tanto, que todos los cristianos se preste
servicios mutuamente y nadie se eleve sobre los demás. Si se tiene en cuent
que también Pablo ve peligrar la esencia misma de la cena cuando se descuid
su contenido social, como indica 1 Cor 11, 17ss, no parece imposible esa inter
pretación de la cena en el cristianismo primitivo. Al mismo tiempo, se reinter
preta el segundo sacramento del cristianismo primitivo, ya que el lavatorio d
los pies es un rito de purificación. Con él asegura Jesús, una vez más, a los su
yos: «Uno que se ha bañado no necesita lavarse más que los pies. También vo
sotros estáis limpios...» (13, 10). Como dice Jesús más adelante en el discurs
de despedida, «vosotros estáis limpios por el mensaje que os he comunicado
(15, 3). Están limpios porque permanecen en la comunión de Jesús, como lo
sarmientos en la vid. La unión de todos los cristianos por medio de Jesús es
pues, el sentido más profundo de ambos sacramentos. El lenguaje ritual de lo
cristianos persigue en el fondo el amor recíproco.

El *mito*. Lo mismo vale para la narración histórico-mítica fundamental de
cristianismo. Ya el primer resumen del «kerigma» joánico, que aparece en el diá
logo con Nicodemo, interpreta todo el acontecimiento de Cristo como expresió
del amor de Dios.

> Tanto amó Dios al mundo,
> que entregó a su único Hijo,
> para que todo el que crea en él no perezca, sino que tenga vida eterna (3, 16).

Este pensamiento aparece totalmente aislado en la primera parte del evangeli
de Juan. Sólo es glosado en los discursos de despedida. Al comienzo de esta pa

te se habla sólo del amor de Jesús a los suyos: «Había amado (Jesús) a los suyos, que vivían en el mundo, y los amó hasta el final» (13, 1).

Este amor aparece ampliado en el primer discurso de despedida: por una parte, los discípulos deben amarse unos a otros en correspondencia con ese amor (13, 34); por otra parte, son amados por el Padre si ellos aman a Jesús y guardan su palabra (14, 23). Si alguien se une así con Dios y con Jesús por el amor, ambos hacen morada en él. Se produce la unidad de Dios con los cristianos... a través del amor de Jesús. El amor de Jesús se extiende, pues, a Dios y al amor recíproco de los cristianos.

El segundo discurso de despedida aborda, además, el modo de permanecer los cristianos en esta unidad con Dios y con Jesús, una vez alcanzada. Y también aquí son remitidos al amor de Dios:

> Igual que mi Padre me amó, os he amado yo.
> ¡*Permaneced* en mi amor!
> Si guardáis mis mandamientos, *permanecéis* en mi amor,
> como yo he guardado los mandamientos de mi Padre y *permanezco* en su amor (15, 9-10).

Esta permanencia en el amor de Dios no es algo obvio, porque el mundo está lleno de odio contra los cristianos (Jn 15, 18ss).

La oración sacerdotal, en fin, extiende la unidad de los cristianos entre sí a las generaciones siguientes a los primeros discípulos, y la fundamenta expresamente en la unidad de Jesús con Dios:

> Yo les he dado a ellos la gloria que tú me diste,
> para que sean *uno* como nosotros somos *uno*, yo en ellos y tú en mí,
> para que sean perfectamente *uno* y conozca el mundo
> que tú me enviaste y los amas como me amas a mí» (17, 22s).
> No es fortuito que la oración sacerdotal concluya pidiendo que «el amor que tú me has tenido esté con ellos y también yo esté con ellos» (17, 26).

La narración fundamental cristiana sobre el Hijo de Dios que vino al mundo y regresa al Padre, es objeto de una redefinición en los discursos de despedida a la luz del tema del amor. Lo que era un envío del Hijo al mundo motivado por el amor de Dios, pasa a ser una unidad de Dios, Jesús y los cristianos. Una mística de Cristo específicamente joánica profundiza así, en los discursos de despedida, la cristología del envío[12] que presidía ya la parte pública del evangelio de Juan.

12. J.-A. Bühner, *Der Gasandte und sein Weg im 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung* (WUNT II/2), Tübingen 1977, hace ver que la idea de enviado del mundo celestial

3. *La auto-organización del sistema semiótico cristiano-primitivo en el evangelio de Juan*

El Revelador joánico revela que él es el revelador. Pero esta revelación no es tautológica. Revela para el mundo entero la vida y, además, para la comunidad cristiana, el amor. Desde este pensamiento fundamental se organizan todos los elementos del sistema semiótico tradicional en forma nueva, y surge un nuevo sistema. Los sistemas demuestran su independencia al ser capaces de diferenciarse y permanecer como formaciones autónomas frente a su entorno. La autoorganización del nuevo sistema semiótico se produce en dos direcciones: en dirección al pasado, el sistema se desliga de su religión madre, el judaísmo, y reorganiza sus elementos semióticos de un modo nuevo a partir de su centro cristológico. Pero se organiza, al mismo tiempo, de cara a su futuro, incorporando en su mundo semiótico elementos que aseguren la supervivencia. Encontramos así, yuxtapuestas, una reorganización de la tradición y una preorganización del futuro.

a) *La re-organización de los elementos semióticos y las formas expresivas tradicionales*

Hemos investigado ya la reorganización del lenguaje tradicional mítico, ritual y ético. Queda por señalar cómo adquiere el lenguaje cristiano primitivo en el evangelio de Juan, mediante esta reorganización, la autonomía frente a su religión madre, una autonomía que cobra en los textos la forma de una estricta delimitación respecto al judaísmo. Lo mostraremos también en las tres formas expresivas de la religión: el mito, el rito y el *ethos*.

El evangelio de Juan hace culminar el *mito* cristiano en los enunciados de la unidad: Jesús es el enviado de Dios y forma una unidad con él. Estos enunciados tienen en la parte pública del evangelio de Juan una función diferente de la que ejercen en la parte no pública de la despedida.

En la parte pública, los enunciados de la unidad concitan la repulsa de los judíos. Cuando Jesús afirma, después de curar en sábado, que continúa haciendo las obras del Padre, los judíos quieren liquidarlo por haberse equiparado a Dios (5, 18). Es escandaloso que un hombre se *haga* Dios por propia iniciativa. Esto se repite después del discurso sobre el pastor. Cuando Jesús afirma «yo y el Padre so-

no debe interpretarse desde un mito gnóstico. Basta tener presente la idea general de enviado que es corriente en el mundo vital antiguo: el enviado recibe su misión de alguien, se legitima por el testimonio, se presenta a sí mismo, regresa y da cuenta de su misión. La metafórica del enviado expresa que el evangelio de Juan trata de establecer una comunicación; pero la idea de unidad trasciende esa metafórica.

mos uno» (10, 30), hay un intento de lapidación. Es innegable que en el evangelio de Juan (y en la realidad vital de la comunidad joánica) la alta cristología ha pasado a ser un punto controvertido entre judíos y cristianos –en Pablo no se advierten aún huellas de eso, aunque también él defiende la preexistencia y la exaltación, pero no la divinidad manifiesta del Terreno–.

Esos enunciados de la unidad se repiten en la parte de despedida. Mientras en el ámbito externo provocan hostilidad, en el interno tienden a unificar. Esta tendencia integradora se manifiesta en que los discípulos son acogidos ahora en la unidad de Jesús con Dios. Jesús les promete el conocimiento, posible sólo después de pascua, de que «yo estoy en mi Padre, y vosotros en mí y yo en vosotros» (14, 20). Jesús ora por el mantenimiento de esta unidad: «Como tú, Padre, estás en mí y yo en ti, así deben estar también ellos en nosotros». De esta unidad irradiará una fuerza persuasiva de cara al mundo. Debe servir «para que el mundo crea que tú me has enviado» (17, 21).

Los enunciados de la unidad crean así un *proprium* que distingue a los cristianos joánicos frente al entorno, y también una base para la mutua armonía.

Algo similar cabe decir del *rito* cristiano: encontramos también aquí la coexistencia de una función hacia fuera y una función integradora hacia dentro. Y también aquí cabe distribuir estas dos funciones en la parte pública del evangelio de Juan y en su parte de despedida.

Dentro de la parte pública, en la conversación con Nicodemo se habla del bautismo. Pero la promesa y exigencia de la regeneración que el bautismo trae consigo choca con la total incomprensión de Nicodemo, aunque este sea presentado como simpatizante clandestino de Jesús. Con más claridad aún aparece esta función delimitadora de los sacramentos en la sección eucarística de Jn 6. La invitación de Jesús a comer y beber la carne y la sangre del Hijo del hombre se acoge como un lenguaje escandaloso: «Este modo de hablar es intolerable, ¿quién puede admitir eso?» (6, 60). Con estas palabras reaccionan muchos discípulos. Y aun después de haber agregado Jesús una interpretación «espiritual» a su duro discurso, persiste el escándalo. Porque el evangelista refiere que «desde entonces muchos discípulos se echaron atrás y no volvieron más con él» (6, 66). La relación con el sacramento se convierte en criterio de adhesión a Jesús y, por ende, a la comunidad.

En la parte de despedida, donde Jesús está solo con sus discípulos, resaltan los aspectos integradores de los sacramentos. La última cena de Jesús es presentada como una cena de amor. Y en este amor recíproco se ve el auténtico sentido de los sacramentos. Aunque es cierto que no podemos estar seguros de que el discurso de la vid se refiera expresamente a la eucaristía, de hecho despertó tales asociaciones. Si los discípulos se mantienen unidos a Jesús tan estrechamente como

los sarmientos a la vid, permanecerán en su amor. Y en lo que respecta a la pureza que se alcanza con la ablución ritual del bautismo, todos los discípulos son igualmente puros. No hay grados entre ellos. Pedro, que reclama una mayor pureza que los otros discípulos, es recusado. Los discípulos sólo necesitan lavarse los pies, no más.

Observaciones parecidas se pueden hacer para el *ethos* cristiano primitivo. También aquí cabe interpretar la función delimitadora y la función integradora como anverso y reverso del mismo contenido.

El mandamiento del amor es presentado expresamente como «mandamiento nuevo». Pero no sólo lleva, en la concepción del evangelio de Juan, más allá de todo lo «antiguo» –que incluye, para este evangelio, su religión madre, el judaísmo–; se contrapone, además, al «odio» del mundo. Este odio abarca las persecuciones de la sinagoga (16, 2); pero no sólo de ella, sin duda. Porque no puede ser casualidad que el único martirio documentable en el evangelio de Juan sea el martirio de Pedro, localizado en un país lejano, adonde Pedro será conducido contra su voluntad. Probablemente subyace el hecho histórico de la ejecución de Pedro en Roma.

La función integradora del mandamiento del amor no necesita ser documentada. Porque ese mandamiento va enfocado expresamente en el evangelio de Juan hacia la integración, por ser mandamiento de amor recíproco.

En general, la estricta delimitación hacia fuera y la elevada integración hacia dentro se corresponden funcionalmente en el evangelio de Juan. No es posible leer el evangelio de Juan como evangelio del amor y separar de él, cuidadosamente, el lado oscuro: el antijudaísmo joánico. Una comprensión imparcial de este evangelio tendrá en cuenta la conjunción de las dos facetas. Por eso, vamos a dedicar algunas reflexiones al antijudaísmo joánico[13], que lo sitúen por una parte,

13. Hay dos modos diametralmente opuestos de abordar el antijudaísmo joánico: (1) Diluirlo –como expresión de enunciados sobre mundo y hombre– en lo general y simbólico. Los judíos aparecen entonces como representantes del mundo, sin más. Lo que el evangelio de Juan dice sobre ese mundo y su religión, lo dice sobre el *homo religiosus* en general. Tal es la interpretación existencial que hace R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 417ss, del evangelio de Juan. (2) El antijudaísmo joánico puede hacerse comprensible también desde su situación concreta. Se recuerda entonces, de un lado, que los propios cristianos joánicos son judíos y siguen enraizados en su origen: «la salvación viene de los judíos» (Jn 4, 21), Se subraya, por otro lado, que vivieron como trauma la exclusión de las sinagogas (Jn 16, 2) y eran vejados por los judíos no cristianos. Siguen esta vía las interpretaciones históricas del evangelio de Juan posteriores a R. Bultmann: J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville ²1979; K. Wengst, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus* (BThSt 5), Neukirchen-Vluyn 1981 = München ²1990. Mi interpretación, antes esbozada, intenta combinar ambos procedimientos: los «judíos» del evangelio de Juan representan un límite humano general; pero ese límite no radica en la religión judía, sino en la dependencia política del judaísmo, que aparece codificada en el símbolo mítico de Satanás. Ese símbolo representa concretamente al imperio romano, en el que los judíos perdieron su libertad. Detrás del

históricamente, en su mundo concreto y, por otra, desde los textos, en su mundo simbólico.

Cuando los judíos joánicos atentan contra la vida de Jesús, no lo hacen por su propia voluntad. Eso no lo harían como hijos libres de Abrahán (8, 33s). Están bajo una voluntad ajena. Siguen la voluntad de Satanás. Pero, ¿quién se oculta detrás de Satanás? El evangelio de Juan lo llama también «príncipe del mundo» (12, 31; 14, 30; 16, 11) y, en efecto, se ocultan inequívocamente detrás de Satanás, en algunos pasajes, los dueños mundo: los romanos. Podemos señalar dos argumentos.

Una vez que Satanás entró en Judas para llevar a Jesús a la cruz (13, 27), Judas es denunciado en Jn 14, 30 como «príncipe del mundo», y en Jn 18, 3 puede «tomar consigo una cohorte» para prender a Jesús. Todos los lectores del imperio romano sabían entonces que una cohorte sólo podía estar a las órdenes de un mandatario romano. Este Judas, en el que se oculta el dueño del mundo, manda a soldados romanos. Judas y los soberanos romanos van unidos estrechamente[14].

La segunda observación tiene que ver con la condena de Jesús. Es innegable que la aristocracia judía trama la muerte de Jesús por complacer a los verdaderos dueños del mundo. Presiona a Pilato para la ejecución de Jesús con el argumento de haberse hecho rey por su cuenta. Si lo dejas libre, no eres amigo del César (19, 12). Como los acusadores judíos declaran no tener otro rey que el César, rechazan a Jesús (19, 15). El argumento que decide su muerte es la lealtad al emperador[15].

El evangelio de Juan intenta hacer comprensible con este esquema cómo se llegó a la muerte de Jesús. No son «los judíos», que el evangelio suele mencionar en términos muy generales, la causa de esa muerte, sino los judíos que caye-

antijudaísmo joánico hay experiencias concretas vividas con el judaísmo; pero se transparenta a la vez en él algo general: un poder político y la consiguiente falta de libertad de unas personas alienadas de sí mismas.

14. Antes de anunciar al «príncipe del mundo», Jesús deja su paz (Jn 14, 27). Cuando contrapone «su paz» a la paz que da el mundo, la contrapone, en mi opinión, a la «pax romana». Al fondo está la expresión latina *pacem dare* (Livio 3, 2, 2; 3, 24, 10; 5, 27, 15; Ovidio, *Met* 15, 832). E. Dinkler, art. «Friede», RAC 8 (1972), col. 434-505, ve en ella una «expresión político-jurídica consagrada» (col. 442).

15. Cabría objetar contra la potencial relación, afirmada por mí, entre el «príncipe» mítico y el «príncipe real del mundo» en el evangelio de Juan, que Jn 19, 11 atribuye el poder de Pilato a Dios: «No tendrías contra mí ningún poder si no se te hubiera dado desde arriba». Con esa frase no se atribuye a Dios el cargo de Pilato (y con él, un fragmento del Estado romano), como entiende R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [10]1964, 512. Porque el texto habla sólo del poder concreto de Pilato sobre Jesús (no de su ἐξουσία, sino de su ἐξουσία κατ᾽εμοῦ). Además, el predicado de la frase condicional no se refiere a ἐξουσία; entonces tendría que figurar el femenino δεδομένην (cf. 2 Cor 8, 1). El neutro δεδομένον indica más bien que toda la situación está determinada por Dios. «Dado» desde arriba significa, como en Jn 3, 27; 6, 65, que Dios lo dispone todo: Pilato es un títere en un juego del que no tiene el control. Con esta idea es también compatible que el «príncipe de este mundo» sólo tenga una autonomía aparente. También él es un títere en un drama más amplio que, en el fondo, es dirigido por Dios.

ron en dependencia del príncipe de este mundo. Satanás es una condensación simbólica de este poder opresor de los romanos. Lo que hace Juan no es, por tanto, exteriorizar un «prejuicio» ciego. Presenta, a través de un lenguaje mítico, el antagonismo de judíos y cristianos como expresión de una alienación del judaísmo, debida a factores políticos.

b) *La pre-organización del futuro lenguaje semiótico en el evangelio de Juan*

Queda aún la tarea de mostrar cómo prepara también el evangelio de Juan la auto-reproducción de este nuevo lenguaje semiótico. Lo hace asignando a Jesús tres representantes: el discípulo preferido, el Paráclito y Pedro[16]. Presenta a estos tres sucesores en la segunda parte, pero en secciones diferentes.

En los discursos de despedida, Jesús promete el *Paráclito* como sucesor. Cuando él haya regresado al Padre, enviará a «otro Paráclito» (14, 16), un representante suyo, que es el «primer Paráclito». Ese otro Paráclito seguirá desempeñando el rol de Jesús en el mundo. Continuará el litigio con el mundo y guiará a los discípulos a «toda verdad». Tiene una misión hacia dentro y otra hacia fuera.

En la parte de la pasión, el *discípulo preferido* aparece como representante de Jesús. Es el único discípulo que persevera junto a Jesús hasta el final. Jesús lo hace de nuevo su representante desde la cruz misma cuando dice a María: «Mujer, ahí tienes a tu hijo», y al discípulo preferido: «Ahí tienes a tu madre» (19, 26s). Este discípulo pasa a ocupar desde ahora el lugar de Jesús.

En la parte de pascua, finalmente, *Pedro* es constituido sucesor de Jesús como buen pastor. A pesar de la negación y la deslealtad, le confía la tarea de apacentar las ovejas (21, 15-17). Pedro asume el rol del buen pastor que da la vida por sus ovejas. Jesús predice su martirio.

Ahora bien, es decisivo determinar las funciones de estos representantes de Jesús para el mantenimiento del mundo semiótico de Jn.

16. He interpretado la coexistencia de los tres representantes de Jesús como señal de una tensión en la comunidad joánica entre una espiritualidad comunitaria sencilla –representada por el dirigente y pastor Pedro, cuya idea de la revelación deja a veces algo que desear–, una espiritualidad sublime de algunos estamentos cultos (representada por el Paráclito) y el intento de unificar ambas. Este intento se contiene en el evangelio de Juan, que quiere avanzar desde la simple fe comunitaria a una comprensión profunda de Jesús –y está representada por el discípulo preferido, el autor del evangelio de Juan–. Cf. G. Theissen, *Autoritätskonflikte in den johanneischen Gemeinden. Zum «Sitz im Leben» des Johannesevangeliums*, en *Diakonia. Gedenkschrift für B. Stogiannos*, Tessaloniki 1988, 243-258 = (reelaborado) *Conflicts d'autorité dans les communautés johanniques. La question du «Sitz im Leben» de l'évangile de Jean*, en G. Theissen, *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Genève 1996, 209-226. La relación de los tres representantes de Jesús ha sido interpretada, en el sentido de los diferentes aspectos en la auto-organización del mundo textual joánico, por A. Schlüter, *Die Selbstauslegung des Wortes*.

El *discípulo preferido* tiene en el evangelio de Juan la misión de ser testigo especial de Jesús por haberlo comprendido mejor que los otros discípulos. Está junto a su corazón (13, 23), como Jesús está junto al corazón del Padre (1, 18). Y así como Jesús es el verdadero intérprete del Padre (1, 18), el discípulo preferido es su intérprete. Su función más importante para el futuro es la composición del evangelio de Juan. Con la atribución del evangelio al discípulo, que es superior a los otros en la comprensión, el evangelio de Juan se asegura el rango supremo entre todos los intentos análogos de recoger en un libro los dichos y hechos de Jesús. Es indudable que el evangelio de Juan conoce tales intentos. Los relativiza al afirmar que ningún libro podría abarcar toda la tradición en torno a Jesús. Por eso hay todavía margen, junto a los evangelios ya existentes, para el evangelio de Juan, y se siente la necesidad de una interpretación auténtica de la figura de Jesús. Cabría afirmar que esta función la ejerce también el Paráclito. Pero el discípulo preferido tiene un *proprium* diferenciador: escribe. Compone un libro, mientras que el Paráclito habla. Con su libro, el discípulo preferido da *estabilidad* al mundo semiótico joánico para estar presente también en el futuro.

El *Paráclito* prolonga la actividad de Jesús, lo mismo que el discípulo preferido. Pero no repite al pie de la letra lo que Jesús dijo. No lo fija en el papiro. El Paráclito trae una revelación nueva, viva –también más allá de lo que Jesús dijo en el pasado–. Pero la novedad está en continuidad con la tradición, porque su misión es, ante todo, recordar y enseñar todos los dichos de Jesús. Pero va más allá, como Jesús mismo lo señala en los discursos de despedida:

> Mucho me queda por deciros, pero no podéis con tanto ahora; cuando venga él, el Espíritu de la verdad, os irá guiando en la verdad completa, porque no hablará en su nombre, sino comunicará lo que le digan y os anunciará lo que ha de venir (16, 12s).

Se hace referencia aquí a un lenguaje inspirado. El Paráclito trasmite lo que él mismo ha oído. Revelará futuro. Se presupone aquí el profetismo cristiano primitivo. Viene a complementar, como discurso vivo, la revelación fijada por escrito. Ese profetismo cuida, aparte la estabilidad de la tradición, su flexibilidad; es decir, vela por su interpretación y adaptación, siempre nuevas, a situaciones futuras.

Pedro es el último de los tres sucesores. Aparece claramente rebajado en comparación con los otros dos. El discípulo preferido representa la comprensión auténtica de Jesús. Pedro acompaña a su Señor con muchos malentendidos; pero también él tiene una función insustituible, que es insinuada en la pesca milagrosa de Pedro (Jn 21), y se le comunica directamente en su constitución como buen pastor. Pedro debe guardar y mantener la comunión narrativa del mundo semiótico joánico. Es el pastor que reúne a la iglesia cristiana. Sin esta *base social* tam-

poco puede existir el sublime mundo semiótico joánico, reinterpretación del mundo semiótico cristiano-primitivo general.

Llegamos así al término de nuestras consideraciones sobre el evangelio de Juan. Este evangelio es, según la visión aquí expuesta, una cima en la historia genética de la religión cristiana primitiva[17]. La nueva religión se organiza aquí en torno a su centro cristológico y, además, toma conciencia de ello. Esta reflexividad se manifiesta en la auto-referencia de los enunciados centrales del Revelador, en la rigurosa delimitación frente al entorno como mundo exterior y extraño, y en la conciencia de la necesidad de que el nuevo mundo semiótico vele por su mantenimiento desde su propio centro –expresado simbólicamente en la constitución de tres representantes de Jesús que, después de su muerte, llevan adelante su obra–. Ellos cuidan de la estabilidad, flexibilidad y mantenimiento del «Sitz im Leben» del mundo semiótico joánico.

17. El evangelio de Juan fue interpretado por Ferdinand Chr. Baur como perfeccionamiento de la religión cristiana primitiva: la idea de unidad del espíritu divino con el espíritu humano, que se impone en el cristianismo primitivo, encuentra aquí, a su juicio, su más clara expresión. W. Bousset, *Kyrios Christos*, 154-183, considera el evangelio de Juan una cima en el desarrollo de una mística cristiana que elaboró positivamente la mística helenística de la época. R. Bultmann, *Teología del Nuevo Testamento*, 415-511, lo considera como el kerigma cristiano primitivo puro. El evangelio de Juan es una cima en estos tres grandes esquemas. Con loable frescura se opone aquí E. Käsemann, *El testamento de Jesús*: el evangelio de Juan es para él expresión de un proceso sectario dentro del cristianismo primitivo, con una teología sospechosa de herejía. En cualquier caso, el evangelio de Juan sobrepasa lo corriente, sea como cima de la teología y religión cristiana primitiva –idea pura, mística o kerigma– o como herejía que se coló en el núcleo del canon.

QUINTA PARTE

CRISIS Y CONSOLIDACIÓN DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Las crisis del cristianismo primitivo

La historia de la religión cristiana primitiva es la historia genética de un sistema religioso autónomo. Comenzó con el abandono del lenguaje ritual del judaísmo –la circuncisión y los preceptos sobre manjares– y se completó con la formación de un lenguaje narrativo propio –como unidad de mito e historia en la narración fundamental de los evangelios–. Con el desarrollo de un *ethos* que alcanza toda la vida cotidiana, aseguró su fundamento social: el compromiso de los grupos con un nuevo modo de vida, no heredado de los «padres» y por el que había que optar voluntariamente.

Ese sistema semiótico autónomo fue una novedad. Los cultos paganos no pretendían ser exclusivos. La religión judía pretendió la unicidad, pero quedó ligada a un pueblo. Ni los cultos paganos ni la religión judía comprometían a sus miembros a un nuevo modo de vida que hubiera que abrazar por decisión propia. Se presentaban con la conciencia de ofrecer un modo de vida legitimado por tradiciones ancestrales. El cristianismo primitivo desarrolló, en cambio, un sistema semiótico autónomo que era internacional, excluyente y nuevo.

Fue internacional: se desligó –a diferencia del judaísmo, pero en coincidencia con muchos cultos paganos– de la vinculación a un determinado pueblo, y desnacionalizó sus tradiciones. Esta desvinculación de la religión madre se expresa con especial claridad en las cuestiones *rituales*: en la renuncia a las señas de identidad rituales del judaísmo[1].

Fue excluyente: pretendió la unicidad –en coincidencia con la religión judía, pero a diferencia de los cultos paganos–. Esta unicidad excluyente se expresó sobre todo en su *narración* fundamental histórico-mítica: Jesús era el nombre por encima de todos los nombres. Todos los otros *nomina* le están subordinados[2].

1. La importancia de lo ritual en la desnacionalización de tradiciones religiosas se puede ilustrar con el detalle de que Pablo no habla sólo de judíos y paganos sino, en forma metonímica, de «circuncisión» e «incircuncisión» (Gal 2, 7; 6, 15; 1 Cor 7, 19; Rom 3, 30). El abandono de esta nota diferencial significa que judíos y paganos pueden ya vivir en comunión.

2. El carácter absoluto de la nueva religión cristiana primitiva nace de que la pretensión del Dios uno y único de ser la realidad absoluta, pretensión enraizada en el judaísmo, es atribuido tam-

Fue nuevo: creó con el vínculo religioso una forma de vida social que los conversos abrazaban abandonando las tradiciones paternas –a diferencias de todas las religiones anteriores–. Esta entrega a una nueva forma de vida por decisión personal –frente al padre, la familia y la tradición– se expresó con especial claridad en su *ethos* radical[3].

Las crisis[4] del cristianismo primitivo son crisis de esta autonomía en tres vertientes. En primer lugar, se pudo cuestionar la desvinculación de un determinado pueblo. Los intentos de mantener la adhesión al judaísmo mediante la adopción de sus señas rituales de identidad llevaron a la *crisis judaizante* del siglo I. Se trataba de la independencia frente a la religión madre. Pablo llegó a ser aquí el fundador y defensor de la autonomía de la nueva religión. Esta crisis tuvo su punto de partida en la configuración del rito y se extendió de ahí a todo el sistema semiótico.

Por otra parte, se pudo cuestionar la unicidad y exclusividad frente a todos los otros sistemas religiosos y filosóficos y, con ella, la frontera con el mundo pagano. La gnosis fue un intento de interpretar el sistema semiótico cristiano primitivo como variante de un sistema semiótico universal. La *crisis gnóstica* del siglo II puso a prueba la autonomía de la religión cristiana primitiva, que estaba ligada irreversiblemente al Dios uno y único del judaísmo y a su encarnación en Jesús. Se trataba aquí de la unidad de *mito* e historia en el cristianismo primitivo.

Finalmente, en el curso del tiempo se fue mitigando la conciencia contracultural. El propio cristianismo pasó a ser tradición y asumió los valores culturales y las pautas de comportamiento generales del mundo. Pero el *ethos* contracultural de los orígenes radicales estalló repetidas veces en las *crisis proféticas*: movi-

bién a un hombre concreto. La «narración» que con más viveza expresa esto es la «narración» de cómo ese hombre fue exaltado por encima de todos los poderes, un acontecimiento del que se habla en tono hímnico y confesional: en los himnos de las cartas a los filipenses y a los colosenses, en fórmulas de profesión de fe como 1 Cor 8, 6, etc. Las dominaciones y potestades, por encima de las cuales aparece el Exaltado, son las divinidades menoscabadas de la antigüedad. Un personaje humano entra en su cosmos y los desposee del poder numinoso.

3. La ruptura con formas de vida tradicionales no es característica exclusiva del radicalismo itinerante primitivo; se encuentra igualmente en la literatura epistolar. Aunque la primera Carta de Pedro parece defender un *ethos* de adaptación a las circunstancias, en realidad hace constar enérgicamente la ruptura con el modo de vida anterior: «Sabéis con qué os rescataron del modo de vida idolátrico que heredasteis de vuestros padres: no con oro ni plata perecederos, sino con la sangre preciosa de Cristo» (1 Pe 1, 18s). El texto menosprecia aquí uno de los bienes más sagrados de la antigüedad: la tradición de los padres. Es fútil y absurda. Hay que librarse de ella.

4. ¿Qué es una crisis? En el ámbito social es el estado de una sociedad o comunidad que tiene que resolver, por imperativo de los tiempos, arduos problemas de adaptación a nuevas situaciones, de coordinación entre sus distintos grupos y, eventualmente, de cambio de estructuras y conservación del sistema. He tomado esta definición, básicamente, de B. Schäfers. art. «Krise», en Id. (ed.), *Grundbegriffe der Soziologie* (UTB 1416), Opladen 1986, 167-169.

mientos de reforma que lucharon por una Iglesia pura y santa. Dado que el cristianismo primitivo albergó en sí ambas tendencias desde el principio –una protesta contracultural y un sentimiento de responsabilidad cultural general–, se produjo en el ámbito del *ethos* una larga crisis de carácter estructural. Esta crisis del cristianismo primitivo aparece en el profetismo del Apocalipsis de Juan y en el «nuevo profetismo» del movimiento montanista.

Ha habido intentos de equiparar las diferentes crisis. Así, sobre todo, algunos discípulos de Bultmann han visto en la controversia de Pablo con los judaizantes un debate con los gnósticos (W. Schmithals)[5]. Pero se trata de crisis cronológica y objetivamente diferentes. Se ha intentado asimismo interpretar los movimientos proféticos de protesta como contramovimientos frente a las tendencias de adaptación gnóstica al entorno[6]. Pero la protesta radical puede estallar siempre que la vida se configura en forma pragmática.

Es cierto, sin embargo, y es nuestra tesis, que en todas las crisis está en juego la autonomía del sistema semiótico religioso, sea hacia fuera, como frontera con la religión madre judía o con sistemas de creencia pagana, sea hacia dentro, como lucha por la coincidencia con los propios inicios radicales. La crisis tiene siempre su punto de partida en una forma expresiva de la religión: el rito en la crisis judaizante, el mito en la crisis gnóstica, el *ethos* en las crisis proféticas. Las tres formas expresivas adquieren su figura y autonomía definitivas en estas crisis.

Hay que añadir una segunda tesis: la amenaza de la autonomía interna no viene sólo de factores religiosos, sino también de condiciones políticas. Las intervenciones políticas del Estado romano en las comunidades judías, divididas por la misión pagana, llevaron en el siglo I a la crisis judaizante; el intento de una reintegración del cristianismo en el judaísmo sirvió para evitar conflictos con el Estado y con el entorno. La situación jurídica general de los cristianos, que prometía tolerancia a cambio de la discreción social, favoreció en el siglo II la aparición de la gnosis como privatización radical de la religión, en la que los cristianos podían pasar inadvertidos en la vida pública. Los adversarios judaizantes de Pablo del siglo I y los gnósticos cristianos del siglo II tienen, por eso, algo en común: quisieron reducir conflictos con el Estado y la sociedad. En eso difieren de los movimientos proféticos. Para estos, el conflicto con el entorno es inevitable. Los movimientos proféticos provocan deliberadamente la incompatibilidad entre mundo y comunidad.

5. Si la escuela de Tubinga del siglo XIX clasificó a todos los adversarios de Pablo como judaizantes, en el siglo XX un sector de la escuela de Bultmann los consideró como gnósticos. Cf. W. Schmithals, *Neues Testament und Gnosis* (EdF 208), Darmstadt 1984.

6. Cabe pensar, en particular, que el *pathos* profético del Apocalipsis de Juan fuese una respuesta a tendencias afines a la gnosis existentes en las comunidades. Cf. E. Schüssler-Fiorenza, *Apocalyptic and Gnosis in Revelation and in Paul*: JBL 92 (1973) 565-581 = Id., *Book of Revelation. Justice and Judgement*, London 1985, 114-132.

1. *La crisis judaizante del siglo I*

La teología paulina forma parte de la crisis judaizante. Dio una base teológica a la desvinculación del judaísmo, concretamente en la doctrina de la justificación y en la crítica a la Ley mosaica. La revelación de Dios en Cristo aparece en Pablo contrapuesta a la revelación de Dios en la *torá*. Esto hace pensar a menudo que, en Pablo, una religión de la gracia viene a ocupar el lugar de una religión de la Ley. Pero también el judaísmo es una religión de la gracia. En el nomismo judío de la alianza, la entrega positiva de Dios al hombre precede a su Ley. La oposición parece artificial. Por eso hay en la investigación actual una tendencia a interpretar la tensión entre la revelación de la *torá* y la revelación en Cristo según Pablo como un constructo que sólo cabe entender desde ciertos problemas inmanentes al cristianismo. Esto se da en dos variantes: la nueva religión tiene que devaluar (primera variante) la religión madre (la *torá*) por lógica interna, y postula una situación de emergencia en la religión judía que no existía en absoluto, para poder presentarse como su solución[7]. Ni el judaísmo tuvo un problema con la *torá*, ni Pablo mientras fue un judío convencido. Si Pablo estuvo primero unido a la *torá* y luego a Cristo, se comportó como un joven inmaduro que tiene dos amigas sucesivamente. La primera amiga no fue problema hasta que apareció la segunda. Sólo cuando ambas rivalizaron, la primera se convirtió en problema; sólo entonces se volvió mala. A esta lógica interna –muy insatisfactoria en el fondo– se sumó (segunda variante) un factor externo: la minusvalía de la religión madre obedece a un conflicto cristiano interno[8]. Sólo cuando unos judaizantes de Galacia quisieron dar obligatoriedad a los preceptos rituales de la *torá* para las comunidades pagano-cristianas, devaluó Pablo toda la *torá*. Esta devaluación obedece a sordas luchas posteriores entre partidos y grupos cristiano-primitivos, y no a la experiencia de Damasco. Ambas explicaciones coinciden en un punto: explican una doctrina teológica central del cristianismo primitivo, no desde la historia de la religión judía, sino como expresión de una desvinculación ya consumada de esa historia religiosa. Y esto es, a mi juicio, históricamente insatisfactorio. ¿No debemos entender a Pablo y su doctrina de la justificación desde los problemas

7. Sobre todo E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, 415ss, interpreta la teología paulina, no como respuesta a un problema, sino como una solución con miras a la cual se reconstruyó luego, secundariamente, un problema: «Primero la solución, luego el problema» (p. 415). Este método parece ser consecuente. Si el judaísmo era una religión de gracia (y esto lo demostró Sanders de modo convincente), la gracia de Dios anunciada en Cristo no puede ser solución de los problemas que tuvo el judaísmo, porque este conoció la gracia de Dios.

8. La interpretación de la doctrina de la justificación como respuesta a los adversarios judíos de Pablo aparece en W. Wrede, *Paulus*, Halle 1904 = K. H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, 1-97.

religiosos y sociales del judaísmo de la época?, ¿y no iba a ser esto posible desde la premisa de que el judaísmo era una religión de la gracia? Por eso intentamos explicar, a continuación, la crisis judaizante y la doctrina de la justificación como una respuesta sensible a determinados problemas religiosos y sociales del judaísmo, e inscribimos también el cristianismo paulino en la historia del judaísmo.

a) *Los axiomas fundamentales del judaísmo: monoteísmo y nomismo aliancista, y las aporías del judaísmo*

La tesis de que el judaísmo es una religión de gracia es aceptada plenamente en lo que sigue. Pero hay que añadir que también una religión de gracia tiene contradicciones. También el cristianismo, religión de gracia, está lleno de contradicciones y aporías. El judaísmo se caracteriza por dos axiomas fundamentales:

La fe monoteísta en un Dios uno y único, que es el Dios de todos los humanos, lo reconozcan o no ahora. La religión judía se caracteriza por un fuerte teocentrismo.

El nomismo de la alianza: Dios no tiene ningún socio en el cielo, sino solamente un pueblo en la tierra, al que dio sus mandamientos –en representación de todos los humanos–. De ese modo la religión judía tiene, a la vez, un fuerte antropocentrismo.

Estos dos axiomas fundamentales encierran dos tensiones fundamentales del judaísmo: 1) La tensión entre teocentrismo y antropocentrismo: Dios es el todopoderoso que lo determina todo; a pesar de ello, los *humanos* son sus aliados libres y responsables. 2) La tensión entre universalismo y particularismo: Dios es el Dios de *todos* los humanos; pero se eligió *un* pueblo como socio de la alianza –en representación de todos los humanos–.

Estas dos aporías del judaísmo conducen a una fragmentación del judaísmo en distintas corrientes religiosas. En sus extremos se anuncian incluso voces marginales que indican que hubo en el judaísmo quienes vivieron la Ley como problema. La crítica paulina a la Ley es una posibilidad judía intrínseca, aunque diera pie a que un grupo originariamente judío se disociara del judaísmo.

La primera tensión fundamental se manifiesta en las diferencias entre los diversos partidos religosos[9]. Según Josefo, los esenios defienden una doctrina teocéntrica de la elección: sólo Dios salva. Los saduceos profesan, en cambio, una so-

9. La investigación de los «partidos religiosos» judíos ha cobrado un enorme impulso con las excavaciones de Qumrán, sobre todo ante la gran aceptación que sigue teniendo la hipótesis de que los pobladores de Qumrán eran esenios. Los escritos de Qumrán, al proceder de la comunidad misma, serían documentos originales de los esenios. Una exposición amplia de las distintas corrientes religiosas ofrecen E. P. Sanders, *Judaism. Practice and Belief*, London-Philadelphia 1992; G. Stemberger, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1990.

teriología antropocéntrica unilateral: depende de la acción humana –en esta vida– alcanzar la salvación o no. Los fariseos defienden, en cambio, la áurea vía media: un sinergismo de acción divina y acción humana; pero se dividen –al menos desde Judas Galileo– en dos corrientes: una activista, que se mueve por el ideal del celo (ζῆλος) y dice: Dios ayuda a la persona a condición de que ella se esfuerce en cumplir la Ley e imponga su observancia entre todos los judíos. Hay otra corriente mayoritaria y moderada, según la cual la acción de Dios tiene la primacía sobre cualquier colaboración humana. Pablo pertenece al fariseísmo. Defiende, dentro de él, el ideal del ζῆλος. Sus principios sobre el judaísmo son principios sobre *su* judaísmo. Transmite el judaísmo de modo realista y sin distorsionarlo; pero generaliza injustificadamente su variante del judaísmo. Para él, es el judaísmo sin más.

La primera aporía de la religión judía emana de la tensión básica entre teocentrismo y antropocentrismo. Si Dios predestina a los humanos a la salvación, cualquier «sinergismo» puede parecer (potencialmente) presunción: si las personas quieren hacer lo que sólo Dios puede hacer, van por mal camino[10]. Viven en una ilusión. Una idea estricta de la elección no puede vaciar la ética de la *torá*. A la inversa, una ética radicalizada de la *torá* –como propone el ideal del ζῆλος– conduce a una soteriología antropocéntrica y pone en peligro el valor salvífico de la elección radicalmente teocéntrica de Dios[11].

¿Dónde está la diferencia respecto a la imagen tradicional del judaísmo? La imagen diseñada no enfrenta la justicia judía por las obras con la religión cristiana de la gracia, sino que dice: el propio judaísmo alberga la tensión entre la religión de gracia y la justicia por las obras. El cristianismo puso en evidencia esta aporía del judaísmo. Y yo añado: esta aporía tampoco queda «resuelta» en el cristianismo, sino que pervive en él.

El contraste entre una elección teocéntrica y un sinergismo ético se puede combinar con la segunda tensión básica, el conflicto entre particularismo y universalismo: el que apuesta activamente por la *torá* y quiere imponerla también a

10. La aporía se presenta aquí en el plano antropológico: o el hombre es básicamente capaz de cooperar en el cumplimiento de la voluntad de Dios, o no lo es, a menos que Dios lo elija para ello. La gran estima de las propias acciones que sienten los defensores de una antropología optimista, les puede parecer a los defensores de una antropología pesimista –y entre ellos están los esenios y Pablo– una pretensión ilusoria del hombre ante Dios. T. Laato, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Aabo 1991, hace de esta tensión la clave de su análisis de Pablo, basada en H. Odeberg.

11. El ideal del «celo» estaba difundido mucho más allá del círculo de los «zelotes». Esto lo ha demostrado M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, Leiden-Köln ²1976, 151-234. También Pablo ardió en él. Persiguió a la comunidad «con celo» (Flp 3, 6), fue un «celoso» de las tradiciones paternas (Gál 2, 14). Pablo imputa ese «celo» a sus adversarios gálatas (Gál 4, 18). Y ve en él la causa de que los judíos rechacen el Evangelio, aunque valora positivamente, en principio, ese «celo por Dios» (Rom 10, 2). Pablo generaliza aquí su propio judaísmo… y los motivos que lo indujeron antaño a rechazar el Evangelio.

grupos disidentes del judaísmo, refuerza la frontera entre judíos y paganos. La ética sinérgica puede incrementar el particularismo, sobre todo si se rige por el ideal del celo. Incurre así en tensión con el universalismo de la religión judía. Israel adora al Dios uno y único en representación de todos los pueblos. Y espera el reconocimiento universal de Dios en todos ellos.

¿Dónde está aquí la diferencia respecto a la imagen tradicional del judaísmo? La imagen que acabo de esbozar no opone la religión judía particularista al universalismo cristiano, sino que dice: la tensión entre particularismo y universalismo es un elemento vital de la religión judía. Constituye una aporía del judaísmo, que hizo surgir un grupo universalista en su seno. Hay que añadir, de nuevo, que esta aporía tampoco queda «resuelta» en el cristianismo, sino que sigue actuando en él de otro modo.

En realidad, estas aporías quedaron latentes en el judaísmo. Sólo llegan a explicitarse en voces marginales; pero tales voces, en los extremos del judaísmo, cuestionan a veces la Ley desde ópticas muy diferentes. Mencionemos cuatro textos con este cuestionamiento:

La rebelión de Simri en la versión de Josefo (*Ant* 4, 6, 10-12 = 4, 141-155): Cuando jóvenes israelitas se enamoraban de jóvenes de pueblos extranjeros y estaban dispuestos a abandonar por ellas su modo de vida tradicional, Simri (en Josefo, Zambrias), casado con una madianita, se alzó como portavoz. Ataca directamente a Moisés: «Tú, Moisés, vive según tus leyes, que has impuesto con tanto empeño (ἐσπούδακας) y afianzado con el poder de la costumbre. De no ser por eso, lo habrías pagado caro y aprenderías que no se puede engañar impunemente a los hebreos. Al menos yo no acataré tus despóticas prescripciones (προστάσσεις τυραννικῶς). Hasta ahora sólo has pretendido esclavizarnos (δουλείαν μὲν ἡμᾶς) con el pretexto de una legislación divina (más exactamente: de las leyes y de Dios), y asegurarte el dominio con toda clase de intrigas. Nos despojaste de aquello que es propio de un pueblo libre y amante de la libertad, que no admite a ningún señor por encima de él. En realidad, más que los egipcios, nos oprime el hombre que quiere poner bajo la férula de las leyes lo que haríamos por libre decisión. Mereces mucho más castigo por rechazar lo que todos los demás aprueban y obstinarte en tu opinión frente a la opinión de todos los otros. Lo que yo he hecho, no lo considero inmoral, y no tengo reparo en confesarlo públicamente. Me he casado con una extranjera, como tú dices; toma este reconocimiento mío como confesión de un hombre libre que no necesita ocultar nada. También ofrezco sacrificios a los dioses, cosa que tú consideras sacrilegio, porque creo que es justo, cuando tantos caminos conducen a la verdad, no poner toda la esperanza, tiránicamente (τυραννίδι ζῆν), en uno solo. No hay nadie que pueda presumir de tener más discernimiento que yo en lo que sólo me afecta a mí» (*Ant* 4, 145-149). Encontramos aquí la idea paulina de la tiranía de la Ley... aunque en boca de un sacrílego. La esclavitud bajo la Ley no es sustituida aquí por la gracia de Dios, sino por una altanera pretensión de autonomía del hombre.

La adulteración del culto mosaico a Dios por los sucesores en Estrabón de Amasia (*Geogr.* 16, 2, 35-38). Estrabón es autor pagano, pero las ideas expresadas por él podrían ser un eco de opiniones judías: quizá el eco del movimiento helenístico moderado de reforma[12]. Escribe: Moisés mismo introdujo una adoración pura de Dios, escandalizado por el culto egipcio a dioses en figura animal y del culto griego a dioses en figura humana. Enseñó un culto sin imágenes al Dios universal que domina toda la creación. Moisés vivió en paz con los pueblos vecinos. Prometió a su pueblo un culto a Dios que no «cargase» (ὀχλήσει) con impuestos, bienes sagrados y otras cosas irracionales. Parece que sus sucesores perseveraron al principio en esta adoración de Dios; pero luego llegaron al poder nuevos sacerdotes que fueron supersticiosos (δεισιδαιμονίων) y despóticos (τυραννικῶν ἀνθρώπων). La superstición se manifestaba en los tabúes sobre manjares y en la circuncisión, y su carácter despótico en las guerras contra los vecinos.

La duda sobre el cumplimiento perfecto de la Ley en la «Oratio Esdrae» (IV Esd 8, 20-36): Esdras pide a Dios, después del desastre de la destrucción de Jerusalén, que no tenga en cuenta los pecados del pueblo y atienda a aquellos que le sirven de verdad (8, 26). Esto reconoce una división en el pueblo: la distinción entre pecadores y justos. Pero luego desaparece esta distinción, porque Esdras ora en 8, 31-36: «Nosotros y nuestros padres hemos vivido en obras de muerte. Pero a ti te llamamos el Misericordioso con nosotros, pecadores. Porque si te apiadaste de nosotros, que carecemos de obras de justicia, tu nombre es el de Misericordioso. Porque los justos, que tienen depositadas junto a ti las muchas obras, recibirán la recompensa por esas obras. ¿Qué es el hombre para que te enojes con él, o las generaciones efímeras para que seas tan inexorable con ellas? Porque no hay en realidad nadie entre los nacidos que no obre mal, y entre los que han sido, nadie que no hubiera pecado. Porque tu justicia y tu bondad se manifiestan, Señor, al compadecerte de aquellos que no tienen ningún fondo de buenas obras». El ángel ofrece más adelante esta visión retrospectiva: «Te has igualado a menudo con los pecadores. ¡Nunca más! Pero eres admirable ante el Altísimo, precisamente por haberte humillado como te corresponde y no haberte contado entre los justos. Así serás más respetado aún» (8, 47-49). También aquí se cuestiona la obediencia a la *torá*. El ángel rechaza el planteamiento, pero esto indica que el problema existe potencialmente[13].

12. El juicio de Estrabón sobre los judíos en *Geogr.* 16, 2, 35ss se suele atribuir a Poseidonio; cf. el debate en M. Stern, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, 1, Jerusalem 1976, 246ss. Esto no excluye que perduren opiniones que podemos suponer en los reformadores radicales de Jerusalén después del año 175; así E. Bickermann, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der Makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937, 130 = *The God of the Maccabees. Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt* (SJLA 32), Leiden 1979, 86s. El apunte de Estrabón está determinado por la idea de decadencia. Esta idea resuena también en Pablo. Para él (Gál 3, 5ss), todo comienza con la promesa hecha a Abrahán. La Ley llegó 430 años después, y tiene vigencia sólo hasta que se cumpla la promesa original. En Pablo, el contraste no está entre Moisés y sus sucesores, sino entre Abrahán y Moisés. La estructura conceptual, sin embargo, es similar. Si Estrabón y Pablo contemplaron la historia de la religión judía con esos esquemas, sería porque estaban difundidos en la diáspora y su entorno.

13. W. Harnisch, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zur Zeit- und Geschichtsverständnis im 4. Buch Esra und in der syrischen Baruchapokalypse* (FRLANT 97),

Los alegoristas radicales en Filón (*De migratione Abrahami* 89s): «Algunas personas suponen que las leyes promulgadas son meros símbolos del significado y observan con celo extremo esto último (el significado), mientras descuidan frívolamente lo primero; a esos hay que censurarlos por su frivolidad. Porque deberían atender a las dos cosas: investigar estrictamente lo invisible (el significado) y tener en cuenta también, escrupulosamente, lo patente (el texto literal). Pero ellos viven en realidad como si vivieran solos y para sí, o fuesen almas incorpóreas, como si nada supieran de ciudad, aldea, casa, sociedad humana; pasan por alto lo que aprueba todo el mundo y buscan la verdad desnuda para ellos solos. La sagrada Escritura les enseña a respetar la sana opinión y no abolir ninguna de las normas que dieron hombres favorecidos por Dios, superiores a nosotros».

En todos estos textos se cuestiona la Ley. En el primero asistimos a la «rebelión» contra ella –sólo en la figura de un condenado por la opinión general, obviamente–. Pero este personaje, Simri, es evocado en Josefo más allá del modelo veterotestamentario: deja traslucir la fuerza asimiladora de la cultura helenística y recurre a los lugares comunes de la crítica sofista a la Ley. Pinjás es considerado, frente a él, como un celoso que sofoca su «rebelión». Pero Moisés aparece como una tercera posibilidad, defensor de un judaísmo que pide sin éxito fidelidad a la Ley, en una apelación moderada. ¿Fue el propio Pablo un celoso de la Ley que, oprimiendo a los cristianos, sofocó también una rebelión «interna» contra la Ley?, ¿fue Pablo, a la vez, Pinjás el celoso y Simri el rebelde?

La agresión contra la Ley, representada por Simri, es sin embargo sólo una posibilidad de abordar una Ley que se ha vuelto problemática. Encontramos, por otra parte, una estricta identificación con la Ley, que conduce a la agresión introyectada contra el yo refractario a la Ley, a una gran conciencia de pecado. Nadie puede guardar realmente la Ley. Encontramos plasmada esta posibilidad en la *Oratio Esdrae*. Se diría que su pesimismo ante el pecado es un eco de las ideas paulinas.

Encontramos, además, dos intentos de solución hermenéutica: primero, la distinción entre el proyecto original de Moisés y los añadidos secundarios de

Göttingen 1969, demostró que la voz del ángel oculta la verdadera posición del autor, que atribuye la voz al escepticismo humano. Sólo se discute esto: ¿hasta qué punto es «optimista» el juicio de este ángel?, ¿confirma el anuncio de salvación a Israel o lo confirma sólo para aquellos que cumplen realmente los mandamientos, a pesar del escepticismo –que el ángel considera justificado– respecto a la posibilidad de cumplirlos? Si no se salva Israel, sino tan sólo los fieles a la Ley, muy pocos, que cumplen los mandamientos a pesar de la insuficiencia humana, entonces el cuarto libro de Esdras no será ya un representante del «nomismo de la alianza». Es la consecuencia que infiere E. P. Sanders, *Paulus und das palästinische Judentum*, 384-395.

sucesores supersticiosos (así en Estrabón); segundo, la distinción entre un sentido literal y el verdadero significado simbólico, de donde se infiere la libertad para dejar de lado los ritos externos (así los alegoristas radicales)[14]. Ideas análogas resuenan en Pablo: la Ley es para él un añadido secundario a la promesa (Gál 3, 15ss). Distingue entre la letra que mata y el espíritu que da vida (2 Cor 3, 6ss).

b) *La doctrina de la justificación en la vida de Pablo*

Mi tesis es que la doctrina de la justificación de Pablo es una respuesta a las aporías del judaísmo, que consiste en una radicalización de la gracia y de la universalidad de Dios.

Pablo afronta la tensión entre teocentrismo y antropocentrismo radicalizando la doctrina de la gracia: defiende una doctrina teocéntrica de la elección; pero se trata de elección de Dios a «reproducir los rasgos de su Hijo» (Rom 8, 29). Los cristianos no son elegidos como criaturas viejas, sino nuevas: como seres transformados que participan en el ser de Cristo y se han convertido en vivo retrato suyo. Transformados por el Espíritu, hacen espontáneamente lo exigido por la *torá*, cuyo centro ocupa el mandamiento del amor. La fe cristiana es para Pablo, en este sentido, cumplimiento de la Ley y liberación *hacia* la Ley.

Pablo afronta la tensión entre particularismo y universalismo radicalizando el universalismo. Defiende un universalismo judío que quiere superar la función separadora de la *torá* renunciando a los elementos rituales de identidad judía: circuncisión, preceptos sobre manjares y sobre pureza. Para relativizar estos preceptos, hace una profunda crítica de la *torá* que afecta igualmente a su función ética. En este sentido, la fe cristiana es también, para él, una superación de la Ley y una liberación *de* la Ley.

Ahora bien, ¿se sale Pablo, con esta crítica a la Ley (manteniendo su adhesión a ella), del marco del judaísmo? Yo estimo que los cuatro textos citados del judaísmo demuestran que existía un cuestionamiento latente de la Ley en el judaísmo, que era reprimido y sofocado, como Pinjás sofoca la crítica de Simri, o como el *angelus interpres* rechaza las dudas de Esdras acerca de la Ley, o como el

14. Estas voces críticas con la Ley abundan en el siglo I d.C. Estrabón de Amasia (64 a.C.-años veinte del siglo I d.C.) escribió su *Geographica* a principios del siglo I. Las fuentes de las que obtiene su imagen del judaísmo son mucho más antiguas. En la primera mitad del siglo I d.C. escribe también Filón (*ca.* 15-10 a.C.-años cuarenta del s. I d.C.). Josefo (37-38 d.C.-años noventa) publica sus *Antiquitates* en los años noventa. El cuarto libro de Esdras apareció precisamente unos 30 años después de la destrucción de Jerusalén, a finales del siglo I d.C.

filósofo judío de la religión rechaza la disolución de la Ley por parte de los alegoristas radicales. Pero no se dice con claridad lo que debe rechazarse. Esta crítica latente a la Ley se hace patente en Pablo. Afloró a la conciencia... porque Pablo había sido inducido a error por la Ley y había descubierto una alternativa: Cristo. Sigamos su proceso a grandes rasgos:

1. *El Pablo precristiano* fue un fundamentalista judío. Su vida se caracterizó por el orgullo y el celo ostentosos por la Ley. Era consciente de que su judaísmo no era típico del judaísmo en general. Pablo recuerda que había aventajado a todos los contemporáneos en el celo por el judaísmo (Ἰουδαισμός) (Gál 1, 14). Su fundamentalismo consistió en transformar la sobreidentificación con las normas judías en agresión contra una minoría desviada de lo normal: los seguidores de Jesús. Pablo tuvo que entrever un cristianismo a punto de abrirse a los paganos –quizá todavía no en la forma de la misión pagana, pero sí con la esperanza de la apertura del templo a todos los paganos en un futuro próximo, y de que Dios, en un acto milagroso, guiase a los paganos a Jerusalén desde todos los puntos cardinales–. Sólo con el supuesto de esa incipiente apertura a los paganos resulta comprensible que Pablo, en su conversión, se sintiera inmediatamente llamado a ser misionero entre paganos.

Cabe suponer, además, en el Pablo precristiano un conflicto inconsciente con la Ley[15]. A nivel consciente era un judío orgulloso: «En cuanto a la Ley, fariseo; en cuanto a celo, perseguidor de la Iglesia; en cuanto a la justicia de la Ley, intachable» (Flp 3, 5s); pero esto no excluye que tuviera a la vez, a nivel inconsciente, dudas sobre esa Ley. En Rom 7, 7ss describe en primera persona un grave conflicto con la Ley. Ese «yo» no designa su persona; es un yo típico que incluye a todo ser humano. Todos entran en conflicto por las exigencias de Dios. Si Pablo describe esto en primera persona, no lo hace desde luego para excluirse. Lo que vale para cada ser humano, vale lógicamente para él. Hay que señalar, además, lo siguiente: lo que alguien dice sobre el ser humano en general suele estar determinado psicológicamente por sus experiencias[16]. Pablo insinúa en Rom 7, 7ss, a mi

15. Cf. G. Theissen, *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie* (FRLANT 131), Göttingen 1983, especialmente 230ss. G. Lüdemann, *Die Bekehrung des Paulus und die Wende des Petrus in tiefenpsychologischer Perspektive*, en F. W. Horn (ed.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*. FS Georg Strecker (BZNW 75), Berlin-New York 1995, 91-111, da un paso más: declara poder constatar no sólo un conflicto inconsciente con la Ley, sino también una atracción inconsciente por Cristo. Cabe suponer, en todo caso, un intenso debate con la figura de Cristo en el Pablo precristiano. A nivel consciente parece que Pablo había visto en él a un maldito (de acuerdo con Dt 21, 23: «Maldito todo el que está colgado de un madero» = Gál 3, 13).

16. Desde W. G. Kümmel, *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München 1974, 1-160, es frecuente considerar el «yo» de Rom 7 como un yo entre retórico e imagi-

juicio, que no fue consciente del conflicto en un principio. Sólo por eso puede hablar de engaño del mandamiento, sólo por eso puede decir que no entiende lo que hace... para analizar luego esa situación, cada vez con más claridad, en frases lúcidas. Cuando Pablo declara que el ser humano es enemigo de Dios por naturaleza (como *sarx*), incluye su propio pasado, en el que se comportó como enemigo de Dios.

Si reunimos ahora estos dos rasgos del Pablo precristiano, resulta que la persecución que el Pablo orgulloso de la Ley desató contra una minoría disidente obedece a que proyectó en los cristianos un conflicto inconsciente consigo mismo. Ve en los cristianos una libertad frente a la Ley y una apertura a los paganos que él reprime en su interior. Combate en ellos una parcela de sí mismo, y la lucha contra los cristianos le ayuda a reprimir en sí esta «sombra».

2. *La conversión y vocación de Pablo* llevan consigo, por eso, un comportamiento social totalmente nuevo; de perseguidor de cristianos pasa a ser el misionero del grupo por él perseguido. Acepta en el ámbito interhumano a personas que antes no aceptaba –seguramente porque ellas se abrieron a los extraños más de lo que él consideró legítimo hasta entonces–.

Pero la conversión de Pablo es a la vez una transformación en el interior de Pablo: lo que había reprimido hasta ahora y no quiso percibir en sí –su aversión a la Ley, su conflicto oculto con ella–, todo eso puede aceptarlo ahora. Puede comprenderse como pecador. Se había opuesto en el pasado a la voluntad de Dios; pero ha llegado a ser el instrumento, precisamente, de esa voluntad. Él también es personalmente un pecador justificado[17].

nario. Pero también aquí conviene recordar que el yo real puede participar en un yo estilizado a nivel retórico: en ese sentido, este yo retórico es aprovechable psicológicamente. Cuando Pablo defiende su apostolado, está metido en el tema y expresa mucho de sí mismo, empleando incluso todo el repertorio de sus posibilidades retóricas. No es casualidad que H. D. Betz haya contribuido a descubrir el «rhetorical criticism» mediante el análisis de textos paulinos que tratan de cuestiones vitales para Pablo: los cuatro últimos capítulos de 2 Cor y la Carta a los gálatas. Cf. Id., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition* (BHTh 45), Tübingen 1972; Id., *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988.

17. K. Stendahl, *The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West*: HThR 56 (1963) 199-215 = *Der Apostel Paulus und das «introspektive» Gewissen des Westens*: KuI 11 (1996) 19-33; Id., *Paul among Jews and Gentiles and Other Essays*, Philadelphia 1976 = *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978, ha cuestionado en sus importantes trabajos que Pablo hubiera tenido mala conciencia por su actividad persecutoria. Pablo se caracterizaba, a su juicio, por una «conciencia robusta». Es cierto que Pablo habla desde el punto de vista del redimido. ¡Cómo iba a mostrarse compungido él, que gozaba ya de la redención y de su condición de apóstol! Pero Pablo es consciente de la enormidad de su persecución a los cristianos. Por eso se califica en 1 Cor 15, 9 de «engendro», indigno de ejercer el mi-

Por eso resulta unilateral destacar sólo la vertiente social o sólo la individual en la conversión de Pablo y en la consiguiente certeza de la justificación. La justificación significa ambas cosas: aceptación de los otros –los cristiano y los paganos, rechazados hasta ahora– y aceptación de sí mismo.

También por eso es improbable que la doctrina de la justificación de Pablo sólo sea expresión de unos debates tardíos[18], como si para Pablo la Ley sólo hubiera sido problemática cuando sus adversarios apelaban a ella para imponer la circuncisión en sus comunidades. El que persigue a otros motivado por la Ley, pero luego se une a los perseguidos, una vez convertido tendrá problemas con la Ley desde el principio. Su nueva misión en el cristianismo tiene que haberla entendido desde el principio como gracia. Hay, no obstante, algo de correcto en la tesis de una evolución tardía de su *doctrina* de la justificación. Porque Pablo tuvo que elaborar conceptualmente su experiencia[19]. Por eso debemos considerar la evolución ulterior de Pablo.

nisterio apostólico. En 1 Tes 2, 16 considera pecado los obstáculos puestos por los judíos al Evangelio, pecado que colma la «medida». Pablo no se incluye aquí entre los pecadores –a la vista de su pasado–, sino que se presenta como víctima –de cara al presente– por afinidad con los tesalonicenses que sufren las persecuciones. Mas para él no hay ninguna duda de que la persecución de los cristianos fue y seguía siendo pecado. Cuando propone en Rom 11, 25ss la redención definitiva de todo Israel, en el trasfondo está su propio destino: como él fue enemigo del Evangelio, lo son también los israelitas incrédulos; como él se convirtió con una aparición directa desde el cielo, así ellos serán salvados en la parusía por una aparición llegada del cielo. Pero este Cristo vendrá ofreciendo el perdón de los pecados (Rom 11, 27 = Jer 31, 33s, e Is 27, 9). Stendahl acierta plenamente en un punto: la doctrina de la justificación se refiere a un problema social, la integración de los paganocristianos en el pueblo de Dios. Pero esto no excluye que tenga un contexto genético personal y un sentido individual. Porque la justificación, según Pablo, la necesitan todos, judíos y paganos, por sus malas obras (Rom 1, 18–3, 20). Si fuera sólo cuestión de acogida de los paganos, Pablo habría podido limitarse a desarrollar una doctrina de la justificación especial para paganos –cosa que hizo también, quizá, al principio–. Pero en las cartas que conocemos, la doctrina de la justificación es válida para todos. Cf. G. Theissen, *Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einem beginnenden Schisma*, en M. Hengel-U. Heckel (eds.), *Paulus. Missionar und Theologe und das antike Judentum* (WUNT 58), Tübingen 1991, 331-356.

18. Para demostrar el origen tardío de la doctrina de la justificación se suele citar, sobre todo, la carta más antigua de Pablo, 1 Tes, donde falta dicha doctrina. Pero en esa carta dirigida a una comunidad recién fundada, Pablo no menciona ni siquiera el bautismo (¡por no hablar de la cena!). ¿Podemos concluir de ahí que no bautizó o mandó bautizar en Tesalónica? Cuesta creerlo. 1 Tes se caracteriza por un proemio que ocupa la mitad de la carta (1 Tes 1, 1–3, 13), cosa que Pablo consigue duplicando los temas (cf. 1, 2 y 2, 13). Pero el proemio sirve para asegurar las buenas relaciones entre el remitente y los destinatarios. Aquí parece residir el objetivo principal de la carta, y sólo secundariamente en la doctrina.

19. Como indicio de que Pablo tuvo que reelaborar el contenido teológico de su experiencia de Damasco en un largo proceso, cabe señalar lo siguiente: tres veces recurre en las cartas a su experiencia de Damasco. Sólo en Flp 3, 4ss la interpreta como conversión individual y la asocia (en Flp 3, 10) a la doctrina de la justificación. En Gál 1, 15ss y en 1 Cor 15, 9s la interpreta como llamada al apostolado –asociada, en Gál 1, a la revelación de su Hijo, y en 1 Cor 15, al testimonio pascual–. Falta en el contexto de los dos pasajes la doctrina de la justificación; pero ambos coinciden en destacar que la vocación al apostolado es una demostración de la gracia o favor (χάρις) de Dios: «Sin

3. *Pablo como misionero cristiano*. Podemos distinguir dos fases en su primera época: la misión nabatea, que lleva a cabo partiendo de Damasco, y la misión en Cilicia y Siria, que realiza, en buena parte, partiendo de Antioquía con Bernabé.

Parece que en la *misión nabatea* no fueron relevantes las cuestiones de vigencia de la Ley. Porque los nabateos se circuncidaban y eran considerados afines a los judíos, como árabes e hijos de Ismael –es decir, tenían como antepasado común a Abrahán–. Adoraban a un Dios sin imágenes. No había allí necesidad objetiva alguna de debatir públicamente el tema de la Ley[20].

En la *misión siria*, que partió de Antioquía, probablemente rigió el principio trasmitido varias veces por Pablo (como fórmula ya existente) de que no importaba estar o no circuncidado (Gál 5, 6; 6, 15; 1 Cor 7, 19). Ambas cosas eran indiferentes; pero, aun siendo indiferente estar o no circuncidado, es perfectamente opinable que alguien se pueda circuncidar en determinadas situaciones. Las cosas indiferentes no están prohibidas[21].

Parece que la cuestión de la Ley sólo fue importante para Pablo y su actividad misionera cuando los judeocristianos de Galacia intentaron obligar a los paganocristianos a la circuncisión, argumentando que era necesaria incluso para salvarse. En ese momento tuvo que evocar Pablo su propio pasado. Porque ese pasado estuvo determinado precisamente por la presión a que fue sometida una minoría disidente de seguidores de Jesús. Sólo ahora activó Pablo su propia conversión, la llevó al debate público como argumento para advertir contra el peligro de adoptar la circuncisión, concretamente en las dos cartas escritas para desautorizar a los contramisioneros judaizantes, Gál y Flp. Confluían así una crisis –presente– en las comunidades y otra crisis personal –de un pasado ya remoto– de Pablo. La una venía a interpretar la otra. Lo que suele subrayarse poco es que esta crisis judaizante estuvo condicionada a su vez por factores políticos: por unas circunstancias nuevas para la misión paulina, derivadas del concilio de los apóstoles. Vamos a exponerlas brevemente.

embargo, por *favor* de Dios soy lo que soy, y ese *favor* suyo no ha sido en balde» (1 Cor 15, 10). «Y cuando aquel que me escogió desde el seno de mi madre y me llamó por su *gracia*...» (Gál 1, 15). Pablo tuvo claro desde el principio que la vocación y la conversión eran una muestra de pura gracia. El haber reelaborado su idea de la gracia de Dios en el sentido de la justificación de un impío, es resultado del trabajo teológico.

20. Cf. el amplio examen de la misión nabatea y la época inicial de Pablo en M. Hengel-A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels* (WUNT 108), Tübingen 1998, 174-207 = Id., *Paul Between Damascus and Antioch. The Unknown Years*, London 1997, 106-126.

21. H. Räisänen, *Pauls's Theological Difficulties with the Law*, en Id., *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity* (SESJ 45), Helsinki 1986, 3-24; Id., *The «Hellenists» - a Bridge between Jesus and Paul?*, *ibid.*, 242-306, supone que hay una idea espiritualista de la Ley en la primera fase de la misión paulina, y una radicalización de esa idea, hasta la clara recusación de la *torá*, ante la contramisión judaizante.

c) *Las causas históricas y políticas de la crisis del siglo I*

El reconocimiento obtenido en el concilio de los apóstoles dio un fuerte impulso a la misión pagana. Los desórdenes provocados en la comunidad romana poco después del concilio (46/48) ante el vigor con que se difundía allí el mensaje de Cristo, pudieron haber sido un efecto remoto de dicho concilio. Es posible que el cristianismo estuviera ya presente en Roma con anterioridad. Pero sólo la admisión de paganos no circuncisos como miembros con igualdad de derechos podía provocar desórdenes en una comunidad judía. Los desórdenes tuvieron como respuesta el edicto de Claudio el año 49 d.C. y la expulsión de aquellos que más se habían significado. La expulsión afectó a los judíos. No se hacía distinción, aún, entre ellos y los cristianos. Los expulsados difundieron muy rápidamente en las comunidades judías del área mediterránea la noticia de la intervención del Estado; entre otros, Aquila y Priscila en Corinto, que se encontraron allí con Pablo y trabaron una relación amistosa con él: ellos pensaban, seguramente, lo mismo que Pablo en relación con la misión pagana.

Podemos observar dos reacciones diferentes a estas dificultades políticas en las comunidades judías y en el judeocristianismo[22].

Las comunidades judías intentaron evitar, desde el edicto de Claudio, que el nuevo movimiento cristiano se asentara en los lugares donde ellos residían; y cuando no podían evitarlo, procuraban no ser equiparados a los cristianos, para que las represiones contra estos no les afectaran también a ellos. Querían dejar claro que aquellos agitadores no eran de los suyos.

El primer caso podría haber ocurrido en Tesalónica. Los perseguidores de la comunidad son paganos, según 1 Tes. Pero dado que Pablo, en medio de estas persecuciones, se deja arrastrar también a una agria polémica con los judíos (1 Tes 2, 14-16), y Hch habla de tensiones con la sinagoga (Hch 17, 1-9), es posible que los judíos hubieran intentado frenar la difusión del cristianismo con ayuda de las autoridades paganas. Los cristianos de Tesalónica eran en su mayoría de origen pagano; por eso, los judíos de allí no pudieron actuar contra ellos con procedimientos propios de la sinagoga. De ahí el rodeo por las instancias paganas. Su comportamiento fue, probablemente, una primera reacción a la noticia de la expulsión de los judíos de Roma. Porque la acusación central contra Pablo y sus colaboradores en Tesalónica fue que no acataban las órdenes del emperador –es decir, se oponían a la política religiosa de Claudio, que iba dirigida al mantenimiento del *statu quo*–. Y que proclamaban a Jesús como «rey», lo que indica que en Tesalónica confundían al Resucitado con una persona que vivía aún en la tierra, confusión que cabe presuponer también en Roma (cf. Suetonio, *Claudius* 25, 4). En cualquier caso, los judíos de Tesalónica no quisieron exponerse a ser expulsados como algunos judíos romanos.

22. Cf. D. Álvarez, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission* (HBS 19), Freiburg-Wien 1999.

En Corinto, en cambio, la comunidad judía se presentó directamente como acusadora ante el gobernador Galión para distanciarse de los cristianos. Esto podía obedecer a que el cristianismo incluía aquí en su seno a algunos judíos relevantes; junto a Aquila y Priscila, sobre todo Crispo, jefe de la sinagoga. Pero Galión declaró los cargos contra él como un asunto interno de los judíos. Seguía así identificando al cristianismo como un *grupo judío*.

Los judeocristianos reaccionaron de modo muy diferente a la nueva situación: si las sinagogas creaban dificultades cuando los cristianos se separaban de ellos y recibían a paganos incircuncisos en su comunión, había que reducir las tensiones con el judaísmo. Sólo así se podían evitar las intervenciones represivas del Estado, como el edicto de Claudio. Evitar los conflictos con los judíos significaba evitarlos también con las autoridades. De ello derivó la siguiente estrategia: los cristianos (pagano-cristianos incluidos) que podían pasar por judíos y se consideraban judíos «temerosos de Dios», podían ser acogidos por la sinagoga. La única condición era que los pagano-cristianos cumplieran los criterios mínimos del judaísmo: asumir la circuncisión y los preceptos sobre manjares. Esto no era una infracción directa del concilio de los Apóstoles. Allí se había acordado, en efecto, que la circuncisión no debía ser *obligatoria* para los pagano-cristianos. ¿Qué impedía practicarla consciente y voluntariamente? Esta propaganda en favor de la adopción voluntaria de las señas de identidad judía la encontramos primero en las comunidades gálatas, más tarde en Filipos. La contramisión gálata tiene las siguientes características:

Conexión positiva con Pablo. Los adversarios declaraban que Pablo había sentado las bases para la verdad. Ellos querían construir sobre ese fundamento. Sin esta conexión positiva es impensable penetrar en las comunidades paulinas. Los adversarios no atacan, pues, a Pablo, sino que quieren atraérselo. A diferencia de lo que ocurre en las cartas a los corintios, no hay en Gál, a mi juicio, referencias a ataques personales que obliguen a Pablo a defenderse. Pablo señala el foso que separa los puntos de vista, no el foso existente entre él y los contrincantes; se emplea a fondo con el conflicto, no con los adversarios.

La pretensión de perfeccionar el cristianismo. Pablo pregunta a los gálatas en 3, 3: «¿Tan estúpidos sois?, ¿empezasteis por el espíritu para terminar ahora en la carne?». Los adversarios contramisioneros podrían haber pensado en la relación de los «temerosos de Dios» con los prosélitos. Pablo se habría ganado, en cierto modo, a unos temerosos de Dios que no se circuncidaban. Ahora llega la circuncisión como perfeccionamiento de esta dedicación al Dios uno y único.

La concentración en los rasgos decisivos de identidad judía: circuncisión, preceptos sobre manjares, calendario. Los contramisioneros aseguran que no es

necesario observar toda la Ley judía. Por eso advierte Pablo a los gálatas en 5, 3: «A todo el que se circuncida le declaro de nuevo que queda obligado a practicar toda la Ley». Para el objetivo pragmático de asegurar la pertenencia al judaísmo, son suficientes en realidad los rasgos de identidad decisivos. Del reproche de Pablo se desprende también que los contramisioneros perseguían el objetivo de asegurar la pertenencia a Israel: «El interés que esos os muestran no es bueno; quieren alejaros (ἐκκλεῖσαι) de mí para acaparar vuestro interés» (4, 17). Así pues, los adversarios sugerían a los gálatas que no eran aún «de los nuestros» (no formaban parte de Israel ni de los hijos de Abrahán), y debían esforzarse aún por la plena integración.

Evitación de conflictos como motivo. Pablo señala dos veces un nexo entre la circuncisión forzosa y la evitación de conflictos: «Los que quieren ser bien vistos en lo humano, os fuerzan a circuncidaros con el único fin de evitar la persecución por la cruz de Cristo» (6, 12). Y él se pone personalmente como ejemplo en esto: «Por lo que a mí toca, hermanos, si es verdad que sigo predicando la circuncisión, ¿por qué todavía me persiguen?» (5, 11).

Descargo de la presión política. En 4, 21ss deja claro Pablo que la Jerusalén actual (= judaísmo) no es libre: «Vive con sus hijos en la esclavitud» (4, 25). Como Ismael, el nacido esclavo, persiguió al libre Isaac, así sucede también ahora: los judíos, políticamente no libres, persiguen a los cristianos, que son libres. De estas frases cabe inferir que los judíos, que carecen ya de libertad política, se convierten en perseguidores debido a su falta de libertad. La misma argumentación hemos conjeturado en el evangelio de Juan.

Parece que en Filipos aparecieron misioneros judeocristianos de orientación similar. También ellos preconizaron la circuncisión, aunque no nos conste que la exigieran directamente, sino que se limitaban a manifestar el «orgullo» de esa señal. También ellos dieron gran importancia a los preceptos sobre manjares, por lo que Pablo les echa en cara el tener por Dios al vientre (Flp 3, 19). También ellos aseguraban, probablemente, que venían a perfeccionar el cristianismo, por lo que Pablo les explica qué significa para él la perfección (3, 12ss). Y con todo ello prometían que los cristianos, al perfeccionar su cristianismo, pertenecerían a los *politeumata* judíos (comunidades judías en ciudades helenísticas). Pablo replica que el *politeuma* de los cristianos, su ciudadanía, está en el cielo (3, 20)[23].

En las dos cartas de temática antijudaizante, Gál y Flp, Pablo combate una contramisión que, para evitar conflictos con el entorno, quiere reintegrar los grupos cristianos, recién surgidos, en el judaísmo. Quiere de inmediato reducir así el

23. Cf. P. Pilhofer, *Philippi* I. *Die erste christliche Gemeinde Europas* (WUNT 87), Tübingen 1995, 122-134, sobre el término πολίτευμα.

conflicto con las comunidades judías, pero mediatamente (también en interés de las comunidades judías) reducir el conflicto con el entorno pagano y con las autoridades estatales, que amenazaban con intervenir ante los sabotajes a la «paz». Hay que atribuir motivaciones irreprochables a estos «adversarios». La paz entre los grupos religiosos es un bien valioso.

Pablo, sin embargo, se enfrentó con ellos. Contra ellos moviliza en las dos cartas el mensaje del Crucificado (Gál 2, 19; 3, 1; 5, 11; 6, 14; Flp 3, 18). La «cruz» es el símbolo de una tensión irresoluble con el mundo. El «Crucificado» es el redentor que el mundo rechaza. En unión con él deben los cristianos arriesgar y soportar las tensiones y conflictos con su entorno.

Es aleccionador ver que Pablo recurre expresamente a su biografía en las dos cartas donde se enfrenta a los judaizantes. Su conversión y vocación son un modelo de distanciamiento del judaísmo en su figura tradicional. La pregunta es si no instrumentaliza aquí Pablo su pasado como recurso retórico para obtener argumentos contra los adversarios del presente, o si no percibe la situación, a priori, a la luz de su conversión.

d) *La crisis judaizante y la respuesta de la teología paulina*

Es frecuente definir la relación entre la crisis personal de Pablo y la crisis judaizante del primer cristianismo primitivo diciendo que Pablo proyectó esta crisis general al recuerdo de su crisis personal. Se dice que cuando describe en Flp 3 su conversión como la certeza súbita de la justificación, retrotrae a sus inicios personales la doctrina de la justificación, surgida muy posteriormente. En su deseo de que los filipenses se alejen ahora del modo de vida judío, describe su conversión como un alejamiento radical de todas las tradiciones judías. Es más probable la tesis contraria: Pablo aparece marcado a lo largo de su vida por su experiencia de Damasco. Y proyecta esa experiencia a situaciones en las que él mismo se ve confrontado indirectamente, por los adversarios judaizantes, con su pasado judaizante. Él no puede percibir con objetividad a estos adversarios. Son para él un trozo de su propio pasado, que rechaza con vehemencia. Tampoco en Galacia buscaron sus adversarios la disputa. Es Pablo quien la introduce en la situación.

Estos adversarios le fuerzan a enfrentarse de nuevo, tras un largo periodo, con su propio pasado judaizante. Y al hilo de este enfrentamiento llega a un conocimiento conceptual, cada vez más claro, de la ambivalencia con que afronta la Ley. El esquema que utiliza para impugnar la Ley mosaica está tomado, a mi juicio, de la crítica que se hacía en la antigüedad a la ley en general. El judaísmo helenístico había asimilado algunos fragmentos y lugares comunes de esa crítica general, aunque los ponía en boca de críticos descreídos de la *torá* mosaica, cuya descalificación era unánime. Así en Josefo, cuando presenta a Simri provocando la re-

belión contra Moisés (*Ant* 4, 141-155). O dirigía las críticas sólo a las leyes paganas, no a la *torá* mosaica. Así en Filón, cuando presenta a José como legislador de Egipto (*Jos* 28ss). En suma: Pablo aplica a la Ley mosaica, en la Carta a los gálatas, categorías y conceptos que los judíos sólo aplicaban a las leyes paganas.

El primer argumento contra la Ley dice que es un simple anexo, muy posterior a la promesa hecha a Abrahán. Pablo afirma que la Ley fue añadida (προσετέθη) en razón de los pecados (Gál 3, 19). Esto recuerda la glosa de Filón a la legislación de José. Este nombre significa «añadido» (del hebreo *yasaf*); en griego, πρόσθεσισ. Filón interpreta este término en el sentido de que José añade suplementos a la ley general de la naturaleza, que es idéntica a la *torá* mosaica: leyes especiales para los paganos egipcios (*Jos* 28ss). Pablo considera, en cambio, la propia *torá* mosaica como un añadido.

El segundo argumento contra la Ley es que emana de una serie de legisladores, porque fue transmitida por intermediarios; pero el mediador único representa siempre a muchos. Pablo menciona expresamente a los ángeles (Gál 3, 19s). Ahora bien, la idea de que los ángeles transmitieron la *torá* en el Sinaí es ajena a los judíos (cf. el discurso de Esteban Hch 7, 53). Pero los «muchos ángeles» pueden ser también, en la concepción de los judíos, los ángeles instituidos para los diversos pueblos.

El tercer argumento: la Ley ejerce una función represora. Fue añadida, ante todo, en razón de los pecados (Gál 3, 19), para reprimirlos. La Ley es un «pedagogo» (παιδαγωγός), bajo el cual los humanos, confiados a ella, son todavía menores de edad y no se diferencian en nada del «esclavo» (δοῦλος) (4, 1). Esta idea de que la Ley es un instrumento tiránico es expresada en Josefo por el rebelde Simri. Moisés gobernó con su ayuda sobre los israelitas para oprimirlos.

Contemplada así la Ley –algo que solía hacerse tan sólo con las leyes paganas– es comprensible que se busque el lugar en que fue promulgada, el Sinaí, en el sur de Arabia, y sea identificada con Agar[24] –no con Sara, la primera madre de los israelitas, sino con una segunda mujer de Abrahán, de la que descendían los no judíos–. Los judíos aparecen así, de hecho, ocupando el rol de los paganos.

Sólo ahora se comprende, además, que Pablo pueda criticar la adopción de la Ley por los gálatas como una recaída en el paganismo. Porque este argumento es en realidad contrafáctico. Los gálatas paganos no eran seguidores de la Ley en su

24. La interpretación alegórica del nombre de Agar, arbitraria a nuestro juicio, se basa en la localidad Hegra, al este del mar Negro, en Arabia, según H. Gese, Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ (*Gál 4, 25*), en Id., *Vom Sinai zum Zion* (BEvTh 64), München 1974, 49-62, y M. Hengel-A. M. Schwemer, *Paulus*, 186s. O hay un juego verbal con la palabra arábiga *hadjar* (= roca), que designó la cordillera del Sinaí (así H. D. Betz, *Galaterbrief*, 421). La primera interpretación sintoniza mejor con la tendencia general de la Carta a los gálatas a relacionar tradiciones judías, directa o indirectamente (por connotaciones), con tradiciones paganas.

periodo precristiano. Pero puestos a considerar la Ley judía como una ley pagana, cabe englobar los dioses paganos y la Ley judía en un solo concepto, como «elementos del mundo» (στοιχεῖα τοῦ κόσμου) (Gál 4, 3.9). El argumento de la recaída es, además, tan atractivo porque los contramisioneros habían elogiado la adopción de la Ley como progreso y perfección. Pablo sostiene, en cambio, que los gálatas alcanzan lo contrario de lo que se les había prometido: la supuesta perfección de lo que Pablo hizo en un principio. Lo que a los ojos de ellos es «progreso», es en realidad un retroceso.

Pablo aborda también, de algún modo, esa promesa de «perfección». La Ley no se cumple en plenitud con la circuncisión y otras acciones rituales, sino sólo con el amor. Tal es su tesis en Gál 5, 14. La Ley, antes tan menospreciada, encuentra una enorme valoración en su mandamiento ético central. Ambas cosas se yuxtaponen en Gál sin mediación alguna: primero, la enorme devaluación de la Ley, escandalosa para un judío; y al final, su revalorización. Pablo no media entre ambos juicios de valor. No dice que la devaluación se refería a la Ley como prototipo de normas rituales, y su revalorización a la Ley como prototipo de los preceptos éticos. No dispone de esta terminología y, como judío, tampoco piensa en una división de la Ley en este sentido.

Sólo después de haber redactado Gál[25] encontró en 2 Cor 3 un esquema que expresa conceptualmente esa enorme ambivalencia ante la Ley. Esta tiene dos vertientes: es *letra* que mata y es *espíritu* que vivifica (2 Cor 3, 6). Pablo no piensa aquí en determinados preceptos. Las normas rituales no equivalen a la letra que mata, ni las normas éticas al espíritu que da vida. Pablo alude inequívocamente a los mandamientos éticos del decálogo cuando ve como letra las tablas escritas sobre piedra; y como espíritu, su contenido escrito en los corazones.

25. Se debate el orden de aparición de la Carta a los gálatas y la segunda Carta a los corintios. Es frecuente anteponer Gál a la Carta a los romanos. Así, entre otros, U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament* (UTB 1830), Göttingen [2]1996, que interpreta 1 Cor 16, 1 como si la autoridad de Pablo fuese aún indiscutida en Galacia, como si no se hubiera producido aún el conflicto gálata. Pero este argumento no es seguro: aunque su autoridad se cuestionara ya en Galacia, es dudoso que Pablo lo comunicase a la comunidad corintia, donde luchaba por imponer su autoridad. También es posible que el conflicto gálata llevase ya mucho tiempo desencadenado. Véase la Carta a los romanos: en ella encarga Pablo saludar a toda la comunidad corintia (Rom 16, 23). Ha desaparecido cualquier huella de los graves conflictos entre la comunidad y él, que sólo habían remitido poco antes. Tampoco cabe inferir de la estructura similar de Gál y Rom la proximidad cronológica de aparición. La Carta a los romanos no sólo se apoya en la Carta a los gálatas, sino también en la primera Carta a los corintios (cf. los temas de Adán y Cristo, cuerpo de Cristo, fortaleza y debilidad). La Carta a los gálatas podría haber sido tan próxima o tan distante cronológicamente de Rom como la primera Carta a los corintios. Yo creo que Pablo muestra en la Carta a los gálatas una posición entusiástica que luego enmienda en la Carta a los romanos. Una explicación de esta enmienda podría ser que aprendió mucho, entretanto, del conflicto con los entusiastas de Corinto.

Pablo emplea de nuevo esta terminología en Rom. Como ahora dispone de un esquema conceptual que permite formular enunciados opuestos sobre la Ley, encontramos juntos, de un lado, los enunciados más negativos de Pablo sobre la Ley –la Ley vino a multiplicar el pecado (Rom 5, 20)– y, de otro, los enunciados más positivos: el mandamiento es sagrado, justo y bueno (7, 12); sólo por obra del pecado se convierte en Ley que mata.

Ahora bien, ¿cuál es el fruto histórico definitivo de la crítica paulina a la Ley y de la doctrina de la justificación? Pablo fundamentó teológicamente, con esa crítica, la autonomía del cristianismo respecto al judaísmo. O cabe decir también: permitió con ella la acogida de los paganos en la comunidad cristiana sin previa circuncisión, lo que ocasionó, sin duda, la separación del judaísmo. Esta independencia la expresa con tajantes antítesis que apuntan muy por encima de esta ocasión concreta:

La primera antítesis es: «Obras de la Ley frente a fe». Las obras de la Ley no justifican; sólo la fe justifica. Esto quiere decir sólo, de inmediato, que las señas de identidad *rituales* son irrelevantes para la acogida en la comunidad. La condición previa para la acogida en la comunidad cristiana es solamente la fe en Cristo. Es indiscutible que Pablo generalizó esta idea. A su juicio, no hay presupuestos éticos para la recepción en el cristianismo. Las obras de la Ley abarcan acciones éticas y acciones rituales; pero la antítesis «obras de la Ley versus fe» relativiza, por lo pronto y sobre todo, el sistema semiótico ritual del judaísmo. Las cuestiones rituales fueron el punto de partida de la crisis judaizante.

La segunda antítesis: «Ley frente a Cristo». La Ley desempeñó un papel en la historia de la salvación, pero un papel limitado. En lugar de la *torá* ha aparecido ahora la revelación de Cristo. Con esta nueva revelación se sigue escribiendo el sistema narrativo-mítico del judaísmo. Encuentra un nuevo centro en Cristo. Aquí se hace visible, por tanto, una autonomía en el mundo *mítico*.

La tercera antítesis: «Letra frente a Espíritu». Esta antítesis abarca igualmente varios aspectos, pero también contrastes éticos. Las letras escritas sobre piedra designan el decálogo ético. También los mandamientos éticos son «letra» que mata, como normativa que viene de fuera. El Espíritu, en cambio, es la fuerza de la nueva vida ética, cuyo primer fruto es el «amor». Este término designa también en esta antítesis un deslinde *ético* frente al judaísmo.

Con este deslinde frente al judaísmo legitima y defiende Pablo la autonomía de la nueva religión en todas las formas expresivas de su lenguaje semiótico. Esto es más significativo si se tiene en cuenta que las nuevas condiciones políticas aconsejaban la renuncia a esta autonomía como el camino más sencillo. Si el cristianismo se hubiera quedado como parte integrante del judaísmo, habría podido evitar muchos conflictos con judíos y paganos.

Pero la importancia de Pablo no destaca suficientemente si sólo radica en la diferencia entre la nueva religión y el judaísmo. Su grandeza consiste en mantenerse a la vez en continuidad con el judaísmo. La fe cristiana es, para Pablo, cumplimiento del judaísmo, no sólo cumplimiento de las promesas del Antiguo Testamento. Pablo responde con su teología a las contradicciones básicas del judaísmo. La Carta a los romanos acomete a fondo estas cuestiones. No disuelve las aporías, pero las formula de un modo nuevo, hasta hacer viable una fe al alcance de todos. Veámoslo en la Carta a los romanos.

La oposición entre universalismo y particularismo aparece en la síntesis que hace Rom 3, 28-30 de la doctrina de la justificación: «Porque esta es nuestra tesis: que el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la Ley. ¿Acaso Dios lo es solamente de los judíos?, ¿no es también el Dios de los paganos? Evidentemente, porque no hay más que un solo Dios, que justifica a los circuncisos en virtud de la fe y a los incircuncisos también por la fe». Dado que la universalidad de Dios lleva a la indiferencia entre circuncisión e incircuncisión, se podría entender la justificación como un relevo de las normas rituales de segregación. Pero eso sería poco en la Carta a los romanos. Los primeros capítulos contienen un ataque «moral» al pecado humano, se trate de judíos o de paganos. Como todos son pecadores, desaparecen las diferencias entre judíos y paganos. Los paganos pasan a ocupar el papel de los judíos: también ellos sienten en sus corazones el imperativo de la ley, y lo atestiguan con su conciencia moral (Rom 2, 14s). También ellos pueden considerarse «circuncisos» en sentido figurado, si cumplen los preceptos de Dios (Rom 2, 26). La ventaja que tienen los judíos sobre ellos –las promesas– pone en evidencia, sobre todo, la deslealtad de los humanos, en contraste con la fidelidad de Dios (3, 1ss). En suma, los tres primeros capítulos de la Carta a los romanos destacan la igualdad de los humanos: todos están a infinita distancia de las exigencias éticas de Dios. No existe ningún justo. Por eso, todos los seres humanos son iguales (Rom 1, 18–3, 20).

A esa universalidad se contrapone positivamente, en los capítulos siguientes (3, 21–5, 21), la universalidad de la gracia de Dios para todos los creyentes. Pablo lo hace ver en dos personajes del Antiguo Testamento, Abrahán y Adán. Abrahán, el primer padre de los judíos, pasa a ser el primer padre de todos los creyentes, al margen de su origen étnico (Rom 4, 1ss). Al primer padre de todos los humanos, Adán, se contrapone Cristo como nuevo Adán. Esto significa que todos son marcados por el nuevo Adán, como fueron marcados por el viejo: «Así pues, como el delito de uno solo atrajo sobre todos los hombres la condenación, así también la justicia de uno solo deriva en la justificación y la vida para todos» (Rom 5, 18). Pero esta universalidad queda limitada de hecho a los creyentes (Rom 3, 21ss) o a los que han recibido la gracia por medio de Jesucristo (Rom 5, 15.17.21).

No queda, por tanto, resuelta la aporía entre la voluntad salvífica universal de Dios y la particularidad del «pueblo» de Dios. La particularidad se repite en los cristianos. No está constituida ya por la pertenencia étnica, sino por la fe en Cristo. Pablo sufre en los capítulos 9–10 con el aguijón de este nuevo límite a la universalidad de Dios: no todos los israelitas creen, aunque las promesas sean para ellos. ¿La oferta de salvación en Cristo va a conducir precisamente a la desgracia de aquellos a los que iba destinada en primer lugar? Pablo busca una respuesta por varios caminos. Sólo la encuentra cuando llega a convencerse de que todo Israel se salvará (Rom 11, 25), y esto aun sabiendo que, a la sazón, la mayor parte de Israel rehusaba la fe. El fundamento de esta salvación es la misericordia de Dios. La misericordia puede más que la recusación del Evangelio. Pablo radicaliza así la idea de gracia. Pero esto lleva a la segunda aporía.

Esta aporía del judaísmo consiste en la tensión entre una gracia de Dios teocéntrica y la acción del hombre. Esta tensión marca también la Carta a los romanos. Dios trae la salvación a todos por medio de Cristo, sin cooperación humana. Las «obras» de la Ley quedan aquí excluidas. El prototipo del receptor de salvación es Abrahán, no por el sacrificio de Isaac, que en el judaísmo y el cristianismo suele ser la prueba de su obediencia ejemplar (cf. Sant 2, 20-24; Heb 11, 17-19), sino por su fe en el poder de Dios, superador de la muerte. Su fe es confianza en un poder ante el cual el hombre es totalmente pasivo. Es fe en aquel que «llama a la existencia lo que no existe» (Rom 4, 17). Y también en la parte dedicada a Israel aparece este Dios como un Dios que actúa soberanamente, como el alfarero que dispone con libertad de sus creaciones. Antes de poder hablar de cualquier obra del hombre, él decide sobre salvación y condenación (Rom 9, 11).

Aunque el hombre parece hundirse en la nada ante la soberanía de este Dios, la Carta a los romanos lo encumbra a una dignidad que rebasa los límites humanos. El hombre está destinado a reproducir los rasgos del Hijo de Dios (Rom 8, 29). Debe «reinar» en la vida con Cristo (Rom 5, 17). Debe «ser glorificado» con él como heredero por derecho propio (Rom 8, 17). Es transformado en un ser que recupera su libertad y dignidad: la libertad y la gloria de los hijos de Dios (Rom 8, 21). ¿Cómo es posible?

La carta a los romanos amplía las fronteras de la salvación hasta lo universal, y no sólo cuantitativamente. No es sólo que la salvación se ofrece a todos los humanos. Los transforma cualitativamente. Pablo lo describe en la parte central de la carta, en los capítulos 6–8. En otros pasajes ha presentado a Dios y su acción con metáforas de la vida política: rey, juez y señor adorado; pero aquí pasa a las metáforas de la vida privada. Compara al hombre redimido, sucesivamente, con un esclavo que cambia de señor (Rom 6, 12ss), con una mujer que contrae segundas nupcias (7, 1ss) y con alguien que es adoptado como hijo (8, 12ss). Recu-

rre a los tres roles de la casa –esclavo, esposa e hijo– para poder expresar el cambio producido en el ser humano[26].

Pablo comienza por la máxima dependencia, la del esclavo, y alude a uno de sus aspectos más desagradables, la disponibilidad sexual de esclavos y esclavas, cuando escribe: «Igual que antes cedisteis vuestro cuerpo como esclavo para la impureza y el desorden, hasta el desorden total, cededlo ahora a la justicia para que se santifique» (Rom 6, 19). Estuvieron, antes, entregados al pecado, como los esclavos y esclavas estaban expuestos al deseo sexual de su amo; pero ahora se ven «libres del pecado y esclavos de la justicia» (Rom 6, 18). Con la imagen del esclavo que cambia de señor quiere expresar la liberación del pecado.

La imagen siguiente evoca el destino de una mujer cuyo marido ha fallecido y que ahora es libre para un nuevo matrimonio. Está «libre de la ley del marido» (7, 3). La imagen contiene una incoherencia: la premisa general dice que la muerte libera a una persona de la Ley; el ejemplo habla luego de muerte del marido, en virtud de la cual queda libre la esposa superviviente. La aplicación habla después, de nuevo, de la muerte de los cristianos, aunque representa a estos en la imagen de la mujer superviviente. Esta incoherencia es comprensible si en la muerte se incluye la resurrección: los cristianos viven ya ahora como si hubieran sido despertados de la muerte (cf. Rom 6, 11.13; 7, 4). Pertenecen a aquel que tiene el poder de liberar, a través de la muerte, a los que han muerto con él. La imagen del nuevo casamiento de la mujer quiere expresar la liberación de la Ley.

Esta serie de imágenes culmina en el símil de la adopción, que rebasa todas las imágenes anteriores. Al ser adoptados como hijos (e hijas) de Dios, los cristianos, en efecto, no han recibido el «espíritu de esclavos» que hace recaer en el temor, sino el «espíritu de hijos». Los hijos tienen los mismos rasgos del Hijo de Dios (Rom 8, 29). Se comprende que Pablo relativice, en visión retrospectiva, el símil del esclavo diciendo que habla en términos humanos (Rom 6, 19). Porque la esclavitud va ligada a la falta de libertad y al temor. Sólo como hijos tienen los cristianos «la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 21). Esta libertad es liberación de la esclavitud de lo perecedero (Rom 8, 21).

Pablo expresa, pues, en las tres imágenes lo que él entiende por «libertad» cristiana. Contrapone a ella, en Rom 7, 7ss, la falta de libertad de los no rescatados. Libertad es, en la edad antigua, la capacidad de hacer lo que se quiere[27]. Pa-

26. Cf. P. von Gemünden-G. Theissen, *Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau*, en R. Bernhardt-U. Link-Wieczorek (eds.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, FS Dietrich Ritschl, Göttingen 1999, 108-131.

27. Cf., por ejemplo, la definición de la libertad en Epicteto, Diss IV, 1, 1: «Es libre la persona que vive como quiere, a la que nadie puede forzar ni agredir, cuyo querer no es posible frenar, cuyos deseos alcanzan su objetivo, cuya negativa no es posible torcer».

blo niega en Rom 7, 15.19 esta libertad para el hombre no rescatado: «Porque no hago lo que quiero, sino lo que detesto». Pero está seguro de que el hombre puede alcanzar de nuevo esa libertad a través de una transformación con Cristo y por medio del Espíritu.

En las dos partes siguientes de la Carta a los romanos, el hombre aparece en efecto, de nuevo, como colaborador de Dios. En la parte dedicada a Israel (Rom 9–11) encontramos una cooperación del hombre en el mensaje de la salvación. Los pies de aquellos que, según Rom 3, 15 (= Is 59, 7s), tienen prisa por derramar la sangre, son activados ahora para anunciar el Evangelio: «¡Cuán hermosos los pies de los que anuncian el bien!» (Rom 10, 15 = Is 52, 7). En la parte parenética de la carta se amplía esta cooperación del hombre a toda acción ética. El hombre se reviste de la armadura de Dios para emprender en el amanecer del nuevo mundo una lucha contra las tinieblas (Rom 13, 11-14). Encontramos, así, un sinergismo kerigmático y un sinergismo ético. El hombre está llamado a ser colaborador de Dios en su mensaje y en la imposición de su voluntad en el mundo. Es totalmente pasivo en la vocación; pero la finalidad de esa vocación es su actividad.

Si alguien pregunta cómo llega Pablo a resolver las dos aporías fundamentales del judaísmo, la respuesta podría ser: mediante su fe en Cristo. Por la fe en Cristo, la salvación se hace accesible a todas las personas. Esta fe es, por principio, una fe sin las «obras de la Ley»: sin ritos específicamente judíos y también sin presupuestos morales. La transformación del ser humano la realiza igualmente Cristo, no tanto mediante la fe (la palabra clave «fe» sólo aparece, dentro de la sección Rom 6–8, en 6, 8), sino mediante la *conformitas* con él. Las aporías del judaísmo retornan bajo otra figura: si Dios es totalmente gratuito, ¿por qué ha de seguir el hombre esforzándose por el bien (cf. las preguntas en Rom 3, 5-8 y 6, 1)? Si Dios quiere salvar a todos los humanos, ¿qué pasa con los no creyentes? Pablo intenta llevar estas aporías a un nuevo equilibrio. ¿Cómo lo hace?

En lo que respecta a la aporía entre la gracia teocéntrica y la actividad antropocéntrica del hombre, Pablo acentúa las dos formas de relación con Cristo: la fe en su acción salvadora y la transformación producida por su acontecimiento. La acción salvadora de Dios tiene sentido exclusivo en el primer caso: Cristo hace y padece en sustitución del hombre lo que este no va a hacer y padecer. En el segundo caso tiene sentido inclusivo: el acontecimiento de Cristo se repite en cada cristiano. Cada uno morirá con él y entrará en una nueva vida. La acción salvadora entendida en sentido exclusivo permite una comprensión radical y universal de la gracia. Esta se ofrece a todas las personas, a condición de aceptarla con fe. La acción salvadora entendida en sentido inclusivo

evita un libertinismo que confía en la gracia sin motivarse para la buena conducta. Es imposible que la persona transformada con Cristo quiera pecar. Queda liberada del pecado.

En cuanto a la segunda aporía, universalismo-particularismo, Pablo la elabora, pero no la resuelve. También aquí argumenta con su fe en Cristo. Cristo es el nuevo Adán. Así como todos los humanos están marcados por Adán, de igual modo y por lógica interna deberán quedar todos marcados por el nuevo Adán. La tipología Adán-Cristo es potencialmente universalista. Pero la coexistencia de las dos formas de «hombre» no basta para hacer participar realmente a todos en la salvación. El «nuevo Adán» es en Rom 5, 12ss el Jesús terreno, que con su acto de obediencia subsanó la desobediencia del primer Adán. Pero según 1 Cor 15, 47ss, el nuevo Adán es el que regresa en la parusía. Pablo activa su espera en Rom 11 para defender una doctrina de la redención universal, al menos de cara a Israel: todo Israel será salvado, con independencia de que los judíos crean o no. Todos saldrán al encuentro de Cristo cuando retorne en su parusía... y él les perdonará su incredulidad.

Subrayemos para terminar que, si bien Pablo justifica la autonomía del cristianismo respecto al judaísmo, mantiene la continuidad en todas las formas expresivas de la religión. No rompe del todo con el sistema *ritual* del judaísmo. Coincide con él en la aversión a cualquier ritual pagano. Puede aceptar en principio la consumición de la carne sacrificada a los ídolos, mas no cuando viene a expresar la participación en cultos paganos. Tampoco rompe con la historia de Israel evocada por vía *narrativa*; se limita a verla a la luz de un nuevo centro. Y es indudable que no se desvincula del *ethos* judío. Quiere cumplirlo ejemplarmente, movido por el anhelo casi entusiástico de que el Espíritu grabe los mandamientos de Dios en los corazones humanos. Pablo tiene conciencia de ser judío y comparte el mundo ritual, narrativo y ético del judaísmo. Y responde a sus más profundas convicciones el seguir esperando, a pesar de la separación entre cristianos y judíos, que al final, en la parusía de Cristo, sean unificados de modo milagroso.

2. *La crisis gnóstica del siglo II*

La crisis judaizante del siglo I dejó claro que el cristianismo no era una parte del judaísmo. Esto llevó a preguntar con mayor insistencia si el cristianismo no podría formar parte de la religiosidad helenística general –un movimiento nuevo que impregnaba a diversas religiones y cultos–. Cabe interpretar la gnosis como ese movimiento interreligioso que involucró también al cristianismo.

a) *¿Qué es gnosis? Un intento de definición*[28]

«Gnosis» significa «conocimiento». Lo especial del movimiento gnóstico es que prometió la salvación por la vía del conocimiento. Este conocimiento tiene un contenido especial: la identidad esencial del hombre interior con la divinidad trascendente. Lo decisivo es lo siguiente: hay un «sí mismo» interior, desconocido por el gnóstico antes de ser iluminado, que sólo es descubierto en el proceso de la gnosis. Y hay un Dios radicalmente trascendente, que no es idéntico a los dioses ya conocidos –tampoco al Dios monoteístico de los filósofos o los judíos–. La realidad conjunta de Dios y el «sí mismo» se contrapone al mundo y al cuerpo, en línea dualista. La gnosis reinterpreta todas las tradiciones religiosas, a la luz de este conocimiento fundamental, como símbolos del autoencuentro del ser humano. Esto permite la siguiente definición de «gnosis»: *Gnosis significa el logro de la salvación mediante el conocimiento. El objeto del conocimiento es la identidad esencial del «sí mismo» trascendente del ser humano con la divinidad trascendente, más allá del mundo*. Es nota característica la combinación de una radical valoración del «sí mismo» con una radical devaluación del mundo –en el que está incluido el cuerpo–.

El mito gnóstico explica en forma narrativa cómo se ha llegado a este dualismo de mundo y Dios, de «sí mismo» y cuerpo, de gnósticos y resto de las personas.

28. La propuesta de definición que se elaboró en el congreso sobre los «orígenes del gnosticismo» celebrado en Mesina en 1966 sigue siendo punto de partida para las aclaraciones conceptuales (U. Bianchi, ed., *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e Discussioni* [SHR 12], Leiden 1967, ^{2}1970, XXss). A tenor de la misma, «gnosis» es un fenómeno de difusión general, «el conocimiento de misterios divinos reservado a una elite»; «gnosticismo», en cambio, se refiere a los movimientos de los siglos II y III, que tratan de la presencia de un rayo de luz divina en el ser humano, de su origen y redención mediante la «gnosis». La distinción entre un tipo de conocimiento liberador, que describe la fenomenología de la religión, y la forma concreta de los sistemas gnósticos antiguos se ha impuesto universalmente, mas no así la coordinación terminológica: la palabra «gnosis» va asociada a fenómenos concretos de la antigüedad tardía y no se puede disociar de ellos. Pero también dentro de la antigüedad cabe llamar gnosis en el sentido más amplio al propio gnosticismo entendido como el conjunto de los sistemas basados en el conocimiento liberador, que tuvieron su época de florecimiento en el siglo II. Esta terminología parece tener además su punto de apoyo en un texto importante. Ireneo escribe sobre el origen del sistema valentiniano en Iren., *Adv. haer.* I, 11, 1: «Porque el primero que expuso en forma escolástica los principios de la herejía calificada como gnóstica, Valentín, les dio estabilidad y fijeza». Esto se puede entender en el sentido de que fue Valentín el que transformó la «gnosis» en un sistema gnóstico de escuela: el «gnosticismo». Pueden aplicarse tanto a la «gnosis» como al «gnosticismo» del siglo II las cinco características mencionadas por R. McLachlan Wilson, art. «Gnosis/Gnostizismus» II, en TRE 13, 1984, 535-550: 1) un dualismo cósmico radical, 2) la distinción entre el Dios trascendente y el demiurgo, 3) la existencia de un rayo de luz divina en el ser humano, 4) un mito que explica el estado actual del ser humano por una caída anterior a la existencia del mundo, y 5) la creencia en una «gnosis» salvadora que trae la redención mediante el conocimiento de la unidad de ese rayo de luz, presente en el ser humano, con el mundo divino. Una panorámica instructiva sobre la gnosis ofrece H.-J. Klauck, *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* II. *Herrscher- und Kaiserkult, Philosophie, Gnosis*, Stuttgart-Berlin-Köln 1996, 145-198.

La gnosis explica el dualismo *cósmico* de mundo y Dios con un mito de la creación que considera el origen del mundo como un accidente, una equivocación o un acto de violencia. Lo atribuye a un demiurgo subordinado, que los ignorantes adoran como creador del mundo.

La gnosis explica el dualismo *antropológico* de «sí mismo» y cuerpo con un relato sobre la formación del hombre: un rayo de luz divina va a parar al hombre contra la voluntad de unos poderes subordinados, creadores del mundo; pero el hombre olvida este origen. Sólo mediante la «gnosis» vuelve a recordarlo.

El dualismo *social* entre los gnósticos y el resto de los seres humanos es resultado del drama de la redención. La gnosis se alcanza mediante una llamada celestial, o a través de un redentor. Los redimidos, merced a su «gnosis», se sienten diferentes del resto de los humanos, incluidos aquellos cuyo sistema de creencias religiosas compartieron alguna vez. Estos se hallan en una fase previa: son «písticos».

b) *El contexto histórico de la gnosis como movimiento general*

Lo que dio origen a la gnosis fue una insatisfacción ante las religiones tradicionales. La era helenística se limitó a hacer una síntesis de las diversas religiones por identificación de los diversos dioses, hasta alcanzar un monoteísmo sintético que veía detrás de todos los dioses, en el fondo, al mismo Dios. El modo de afrontar el pluralismo religioso no satisfizo a la larga. La gnosis resolvió la situación religiosa del pluralismo, no por equivalencia de todas las religiones, sino por su devaluación radical como fases imperfectas de una religión superior. La gnosis pudo anidar, por eso, en los más diversos sistemas religiosos y prometía superarlos a todos. Esta promesa fue, obviamente, especialmente atractiva para las personas que habían vivido la depreciación de su fe tradicional. Pero tal depreciación no explica la aparición de la gnosis, sino la receptividad que encontró[29].

Después del año 70 d.C., los judíos vivían su fidelidad a JHWH como una carga. Pagaban por ella un impuesto especial. En esas circunstancias, el rebajamien-

29. En la cuestión del origen histórico de la gnosis hay que tener siempre en cuenta que: 1) las condiciones genéticas de la gnosis no tienen por qué ser idénticas a las condiciones que favorecieron su difusión. También el cristianismo surgió como un movimiento de renovación judía en la Palestina judía; pero se difundió en unas condiciones muy distintas, y en una forma transformada. 2) No hay por qué suponer *un* solo territorio de aparición histórica de la gnosis. Si pudo «anidar» en diversas religiones ya existentes, podría haber surgido también en el contexto de distintas religiones. Cf. la panorámica más antigua sobre teorías de aparición en H. J. W. Drijvers, *The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem*: NedThT 22 (1967-1968) 321-351 = K. Rudolph (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* (WdF 262), Darmstadt 1975, 798-841. Para la investigación más reciente: M. Hengel, *Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum*, en J. Adna, *Evangelium-Schriftauslegung-Kirche*, FS Peter Stuhlmacher, Göttingen 1977, 190-223.

to del Dios creador al rango de un demiurgo celoso e ignorante pudo parecer plausible a algunos judíos.

Los paganos que acogieron la tendencia hacia una fe monoteísta, que era general entonces en la filosofía y en la religión, pudieron remediar su inconformidad con las religiones buscando una «meta-religión».

Los cristianos tuvieron que sentir una fuerte tentación de reconocer la nueva revelación profesada por ellos como un tránsito hacia esta meta-religión: Jesús pasaba a ser el revelador de la verdadera gnosis.

No tenemos una información precisa de los inicios de la gnosis. Los Padres de la Iglesia consideraron a Simón Mago como el primer gnóstico. El breve relato de Hch, a finales del siglo I, no ofrece ningún dato. Por eso, los Padres de la Iglesia se equivocaban, probablemente, al hacer de Simón Mago el primer gnóstico[30]. En un punto podemos fiarnos, sin embargo, de su testimonio más de lo que es corriente hoy. Tienen razón al considerar el mito gnóstico que conectó secundariamente con Simón Mago como uno de los sistemas gnósticos más antiguos. El Simón histórico parece haber sido un samaritano carismático que –como indica también Lc– se hacía pasar por una manifestación de la divinidad[31]. Las gentes de Samaria decían de él: «Es la 'gran fuerza'», un atributo que los samaritanos aplicaban a Dios. Ireneo escribe hacia 180 d.C. un relato que es confirmado en lo esencial por otro, mucho más breve, de Justino a mediados del siglo II (cf. Justino, *Ap* I, 26, 2-3; Ireneo, *Adv haer* I, 23, 2-4):

> Llevaba consigo a una tal Elena, que había rescatado cuando era prostituta en Tiro, ciudad fenicia; decía que ella era el primer Pensamiento (= *Ennoia*), la madre de todo; que él tuvo al principio la idea de crear por su medio ángeles y arcángeles..., pero que su Ennoia fue retenida por los poderes y ángeles que habían salido de ella, y le infligieron toda clase de afrentas..., que fue pasando durante siglos a distintos

30. Ireneo, *Adv. haer.* I, 23, 1s, fue el primero en atribuir a Simón Mago el origen de la gnosis. Algunos neotestamentaristas conservadores, extrañamente, consideran a Ireneo fiable en sus informes sobre la génesis de los evangelios y desconfían en absoluto de él cuando se trata del origen de la gnosis. Y a la inversa, algunos neotestamentaristas críticos tienden a desconfiar profundamente de los informes de Ireneo sobre los evangelios y confían demasiado en sus informes sobre Simón (y, por ende, sobre una aparición temprana de la gnosis, antes del año 70 d.C.).

31. La investigación sobre Simón Mago está determinada por la gran alternativa que Kurt Rudolph planteó en el título de su reseña de las investigaciones con la siguiente fórmula: K. Rudolph, *Simon-Magus oder Gnostikus? Zum Stand der Debatte*: ThR 42 (/1978) 279-359. Niega resueltamente el carácter gnóstico del Simón histórico K. Beyschlag, *Simon Magus und die christliche Gnosis* (WUNT 16), Tübingen 1975. Replican con buenos argumentos, pero insuficientes a mi entender para demostrar lo contrario: K. Rudolph, *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen ²1980, 315-319 = *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh 1983, 294-298; G. Lüdemann, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis* (GTA 1), Göttingen 1975; Id., *The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis*: NTS 33 (1987) 279-359. Una panorámica informativa en R. F. Soops, art. «Simon» 13, en ABD VI (1992), 29-31.

> cuerpos femeninos, como de un recipiente a otro. Y que también había estado en aquella Elena que dio origen a la guerra de Troya... Que en su peregrinaje de cuerpo en cuerpo, siempre padeciendo afrentas, se había prostituido finalmente en un burdel... y era así la oveja perdida» (Ireneo, *Adv haer* I, 23, 2).

También este mito posee un núcleo histórico[32]. El Simón Mago histórico viajaba probablemente con una acompañante, como hacían los carismáticos del cristianismo primitivo. Que Lc no haga referencia a esta acompañante significa poco. Tampoco habla de las acompañantes y esposas de los primitivos misioneros cristianos. Ningún pasaje asocia a Pedro con una mujer que lo acompañaba, según el testimonio fidedigno y más antiguo de Pablo en 1 Cor 9, 5. Frente a la tendencia lucana, podemos asociar una acompañante a Pedro. Y podemos igualmente asignar una Elena al Simón histórico. También es probable que formase con ella un «hieros gamos» como acción simbólico-profética, a ejemplo de Oseas, que tomó por esposa a una divorciada y prostituta para anunciar su mensaje del amor de Dios a un pueblo infiel[33]. Encaja igualmente en este cuadro que Jn 4, en la conversación con una samaritana, haga de su relación con el Revelador y con sus muchos maridos una relación simbólica. Es perfectamente creíble que la Elena de Simón procediera de Tiro, porque siempre hubo en Samaria un numeroso grupo de población oriundo de Fenicia[34]. Los samaritanos se consideraban, frente a los judíos y los habitantes de Judea, una variante de la fe bíblica abierta al mundo. Expresaron mucho de su interioridad cuando, en el ensayo de reforma helenística de 168-167 a.C., llamaron a su dios «Zeus Xenios», el Zeus hospitalario[35]. Simón simboliza en su enlace con

32. La siguiente reconstrucción, meramente esquemática, del «Simón histórico» se basa sobre todo en aquellos datos de las fuentes que 1) son verosímiles por ciertas analogías históricas del área palestino-samaritana durante los años treinta-cuarenta del siglo I; 2) permiten una interpretación global; y 3) hacen comprensible la mitificación y apoteosis del Simón histórico después de su muerte, en analogía con la génesis de la cristología cristiana primitiva.

33. Algunos carismáticos cristianos primitivos practicaron también, quizá, una especie de «hieros gamos». Did 11, 11 instruye a las comunidades para que toleren a los carismáticos itinerantes que practican el «misterio terreno de la Iglesia», mientras no lo enseñen a otros. El «misterio» es quizá el de Ef 5, 32: la unión de Cristo e Iglesia, imitada en la relación sexual entre hombre y mujer. Los carismáticos itinerantes convivían con una acompañante femenina como analogía de la unión (*syzygia*) de Cristo e Iglesia.

34. Los samaritanos podían considerarse también como «sidonios» a tenor de su tradición; cf. Josefo, *Ant* 11, 344; 12, 257-264. Hubo probablemente una colonia de fenicios en Samaria. La relación entre samaritanos y fenicios que presenta el mito simoniano (y quizá ya el Simón histórico) abordaba así un problema social básico de los samaritanos: la relación entre los nativos y los fenicios.

35. Cf. 1 Mac 6, 2. En Josefo, *Ant* 12, 261.263, el templo samaritano es dedicado, en cambio, a «Zeus Hellenios». No se excluyen ambas cosas. En favor de «Xenios» como posible epíteto del Dios adorado sobre el Garizín hay dos argumentos: 1) «Garizín» pudo entrañar una reminiscencia del hebreo *ger* (extranjero). 2) El pseudo Eupolemo (= Eusebio, *Praep Ev* IX, 17, 2-9) conserva la tradición que quizá fue también una leyenda fundacional del santuario samaritano: la tradición de

Elena esta unión acogedora con un pueblo extraño. El hecho de haber rescatado a su Elena de un burdel es muy verosímil, porque también Hch 8 le atribuye la tendencia a lograr con dinero un poder de salvación religiosa. Allí pretende conseguir de los apóstoles, por soborno, la facultad de transmitir el Espíritu santo.

En torno a este Simón histórico se urdió uno de los mitos gnósticos más antiguos entre los años 50 a 100. El Simón gnóstico no representa ya la redención divina mediante un «hieros gamos»; él mismo es considerado como encarnación del Dios altísimo. Elena no es un símbolo de su acción redentora, sino plasmación del primer pensamiento de esa divinidad, pensamiento que se perdió en el mundo. Tal sistema gnóstico viene a remitologizar acciones conyugales simbólicas como imágenes de la salvación.

Este mito gnóstico expresa una profunda insatisfacción tanto con la religión autóctona (el samaritanismo monoteístico) como también con el mito pagano. La insatisfacción con la religión autóctona se manifiesta en una creación reinterpretada como obra de poderes subordinados. De ese modo queda degradado el Dios del Antiguo Testamento. Aparece como un poder represor que maltrata al Pensamiento de Dios en este mundo. Concuerda con esto el dato de que los simonianos rebajen también la Ley de este Dios creador. Pero la misma insatisfacción se expresa ante el paganismo. El mito fundamental de la gnosis es la *Ilíada*. El argumento narrado en ella comienza con el rapto de Elena, y esto desencadena una historia de constantes violencias, según el mito gnóstico-simoniaco, con un final humillante: la historia conduce al burdel de Tiro. Sólo un representante del Dios verdadero, el de Samaria, trae el cambio redentor.

Ambas tradiciones míticas, sin embargo, se fusionan en una unidad. Hay una especie de sincretismo; pero no un sincretismo de estilo clásico, donde se funden los cultos y divinidades de siempre. Las tradiciones míticas de siempre son reinterpretadas en dirección a un Dios trascendente, desconocido hasta entonces –forzando su sentido, evidentemente[36]–. Lo que hemos observado en el mito simoniaco se puede generalizar, a mi juicio: la gnosis es el intento de reestructurar los diversos sistemas religiosos particulares desde un pensamiento unitario, y reen-

que Abrahán vivió en Fenicia (la palabra designaba quizá originalmente en el texto a toda Palestina), liberó prisioneros y dejó irse a enemigos que habían caído en sus manos. Después fue recibido amistosamente en el santuario de Garizín por su sacerdote Melquisedec. El verbo ξενισθῆναι de este relato evoca directamente al Ζεὺς ξένιος.

36. El modelo de síntesis de la religión helenística influye en el simonianismo. Forma parte de su doctrina que el Dios altísimo, manifestado en Simón, «puede ser invocado por los humanos bajo cualquier nombre» (Ireneo, *Adv.haer.* I, 23, 4). Simón es adorado en figura de Zeus, Elena en figura de Atenea (*ibid.*); pero en realidad es un Dios totalmente nuevo el que se revela en Simón. Era «totalmente desconocido» hasta para los ángeles que crearon el mundo («in totum ignoratum ab ipsis»; *Adv.haer.* I, 23, 2). Detrás de ese Dios está el Dios bíblico; pero también el Dios bíblico queda trascendido. Porque la creación del mundo no es obra suya, sino de los ángeles.

contrar en todos la misma figura básica de creación del mundo y redención. Pero, ¿por qué esta gnosis, que nació al margen del cristianismo, llega a ser la gran tentación dentro del cristianismo del siglo II?, ¿por qué se desarrolla la gnosis en el cristianismo con más vigor que en otras religiones? La respuesta está relacionada con la situación social y política del cristianismo primitivo en el siglo II.

c) *El gnosticismo cristiano*

A principios del siglo II se despejó la situación jurídica del cristianismo con la carta de Plinio y el rescripto de Trajano. Plinio el Joven tuvo que resolver como gobernador de Bitinia las denuncias que le llegaron contra unos cristianos. Los mandó ejecutar, no por las acusaciones, sino porque rehusaron, en el proceso, ofrecer sacrificios a los dioses y a una estatua del emperador. Pero Plinio no estaba muy seguro de cómo debía proceder en el futuro, sobre todo ante las listas anónimas que obraban en su poder. Probablemente vaciló ante los ejecuciones en masa. De ahí su consulta al emperador, con la información adicional de que los cristianos eran irreprochables en el aspecto moral; se comprometían a guardar los preceptos éticos generales. Lo que los distinguía era una superstición desmedida: la adoración de un ajusticiado, un tal Cristo, como si fuera un dios (Plinio, *Ep* X, 96).

De la respuesta del emperador (*Ep* X, 97) se desprende: 1) el Estado no procede contra los cristianos por iniciativa propia; 2) los cristianos no pueden ser acusados por denuncias anónimas; 3) si reniegan de su cristianismo ante el tribunal e invocan a los dioses, son absueltos.

La tendencia es inequívoca: por una parte, ser cristiano es punible independientemente de los delitos concretos cometidos. Se establece oficialmente que el único delito de los cristianos consiste en ser diferentes de los otros. Por otra parte, hay que evitar en lo posible los procedimientos contra los cristianos. Estos podían vivir sin ser molestados, a condición de no significarse socialmente. Sólo si impresionaban desagradablemente en la vida pública o los vecinos se irritaban contra ellos podían ser denunciados. La situación objetiva impulsó sin duda las formas de cristianismo que posibilitaban, garantizaban y legitimaban la discreción social. Dicho de otro modo: se buscaron formas que privatizasen el cristianismo, formas que permitían una existencia de los cristianos libre de conflictos con su entorno. Tales formas reducirían el riesgo de martirio. La gnosis venía a ser esa privatización de la religión[37]. Experimentó un enorme auge en el cristianismo del siglo II. Pero hay que matizar: tuvieron un auge las formas de gnosticismo que promovían esa privatización.

37. Cf., para lo que sigue, sobre todo el análisis del gnosticismo por H. G. Kippenberg, *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt 1991, 369ss.

Anotemos a este respecto las siguientes observaciones sobre profesión de fe, martirio y preceptos de manjares:

Sobre la necesidad de la *profesión de fe* pública[38]. Algunos gnósticos enseñaron que no era necesario confesar la fe públicamente ante los *arjontes* (señores y autoridades) estatales, sino sólo ante los *arjontes* celestiales. O, en otros términos, era lícito negar la identidad cristiana en situación extrema. Así lo enseñaban los valentinianos, según Tertuliano (*Scorpiace* X, 1).

Sobre el *martirio*[39]. Muchos gnósticos negaron la realidad de la crucifixión de Jesús recurriendo a una confusión: los romanos no ajusticiaron a Jesús, sino, por equivocación, a Simón de Cirene. Jesús, sin embargo, estuvo junto a la cruz y se sintió elevado por encima de los estúpidos humanos, que nada pudieron hacerle. Encontramos aquí, sin duda, un retrato del gnóstico: está junto a los mártires de incógnito, sin ser molestado.

Sobre los *preceptos de manjares*. Muchos gnósticos enseñaron que era lícito comer carne sacrificada a los ídolos. Por eso podían participar en todas las comidas paganas. No llamaban la atención, por tanto, con un comportamiento anómalo, al menos en este punto.

Sin embargo, la situación político-jurídica descrita suscitó igualmente en el cristianismo de la época la defensa de la fe cristiana desde otra perspectiva. La apologética floreció en el siglo II al mismo tiempo que la gnosis. Fue un intento de conciliar el cristianismo con la conciencia general. La verdad, que está presente germinalmente en las mejores personas, sólo aparece en su plenitud dentro del cristianismo. La gnosis es una alternativa a la apologética. También ella pretende encontrar una verdad general en el cristianismo. También ella entiende que esa verdad general está ya presente. Es transmitida mediante un conocimiento intuitivo de la revelación que puede encontrarse codificado en todos los sistemas religiosos. El problema fundamental es el mismo en ambos casos: el cristianismo y la verdad general deben coincidir. Y esto no fue un problema meramente teórico cuando se trataba de lograr la tolerancia de la sociedad con el cristianismo.

En el debate con la gnosis se dirime, pues, otra vez la autonomía interna del cristianismo como nuevo sistema religioso. En la crisis judaizante del siglo I, la cuestión había sido la posibilidad de formar una pequeña subestructura dentro del gran sistema semiótico judío, sin apartarse del judaísmo. Se trataba de compartir su mundo se-

38. Cf. H. G. Kippenberg, *Erlösungsreligionen*, 384-388.

39. Hay que establecer diferencias en la actitud de los gnósticos ante el martirio. Cf. K. Koschorke, *Die Polemik der Gnostiker gegen die kirchliche Christentum* (NHS 12), Leiden 1978, 134-137. Cf. también E. Pagels, *Versuchung durch Erkenntnis. Die gnostischen Evangelien*, Frankfurt 1981, cap. IV: la pasión de Cristo y la persecución de los cristianos, 120-156 = *The Gnostic Gospels*, New York 1979, 70-101.

miótico ritual, mítico y ético, pero introduciendo suplementariamente algunas peculiaridades: la fe en el Mesías ya llegado (llegado en su mito), dos sacramentos (como ritos adicionales) y la concentración en el mandamiento del amor (como *ethos*). Se acordó entonces que estos nuevos elementos semióticos debían ser el núcleo de un mundo semiótico autónomo –independiente del judaísmo, pero en conexión con él–. En la crisis gnóstica, la cuestión era saber si el nuevo mundo semiótico, ya desarrollado, no debía ser, a su vez, un pequeño subsistema dentro de un sistema semiótico universal, dentro de un lenguaje que estaba presente en todas las religiones tradicionales en forma de imágenes y símbolos de un proceso de autoencuentro, y que combinaba una valoración del «sí mismo» con una devaluación radical del mundo. ¿Por qué no se impuso esta propuesta fascinante?

Hay que preguntar incluso: ¿por qué se pudo llegar a una crisis gnóstica? Una corriente que rehuía los conflictos con el entorno no cristiano podría haber evitado también los conflictos con su entorno cristiano. Los gnósticos, en efecto, se consideraron generalmente unos buenos miembros de las comunidades, en modo alguno unos herejes. Vivían sin llamar la atención, como «grupo interno» dentro de la comunidad, y contemplaban a los simples cristianos de ella como gnósticos potenciales que no habían avanzado aún hasta el pleno conocimiento[40]. Maestros gnósticos importantes vivían pacíficamente como maestros cristianos: Valentino en Roma[41], Basílides en Alejandría[42]. Nadie hubiera querido excomulgarlos como herejes. ¿Cómo se llegó, no obstante, al conflicto, palpable en los escritos antiheréticos de Justino, Ireneo, Tertuliano e Hipólito, cuyo cometido central es combatir los más diversos grupos «gnósticos»?, ¿hay que contar con la actividad de Marción como catalizador?[43]. Él no fue gnóstico en sentido estricto, pero su enseñanza recordaba la gnosis: su anuncio de un extraño Dios del amor junto al Dios de la justicia del Antiguo Testamento recordaba la coexistencia del Dios verdadero y el demiurgo subordinado, responsable de la creación. Su cristología docetista mostraba analogías con el docetismo de muchos sistemas gnósticos: el Redentor no podía rozar este mundo malo. Pero había también grandes diferencias: Marción no defendía la privatización de la religión, sino que exigía la apuesta pública por la fe hasta el martirio. Y tampoco defendió la privatización de la fe hacia dentro –nada de retiro en pequeños grupos internos–. Después de su separación de la comunidad romana,

40. En especial, K. Koschorke, *Polemik*, 220ss, ha mostrado que los gnósticos querían integrarse en las comunidades de acuerdo con su propia vocación: como un grupo dentro de la comunidad, o como cristianos de orden superior.

41. Cf. Ch. Markschies, *Valentinus gnosticus? Untersuchungen zur valentianischen Gnosis mit einem neuen Kommentar zu den Fragmenten Valentins* (WUNT 65), Tübingen 1992.

42. W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule* (WUNT 83), Tübingen 1996.

43. Cf. C. Andresen-A. M. Ritter, *Die Anfänge der christlichen Lehrentwicklung*, en HDThG 1, Göttingen ^{2}1999, 1-98 (77).

organizó a sus seguidores en comunidades propias. ¿El trauma marcionista hizo quizá sospechoso todo lo que pareciera «gnosis»?, ¿fueron por eso, en el periodo siguiente, más bien representantes del cristianismo comunitario los que alentaron el ataque a los gnósticos, y no al contrario? En todo caso, la controversia puso de manifiesto las incompatibilidades entre un consenso cristiano general y los sistemas gnósticos. Estos negaban algunos axiomas fundamentales del nuevo sistema semiótico –como los expresados, sobre todo, en la peculiaridad del «mito» fundamental del cristianismo–. La gnosis negaba la unidad de mito e historia.

Esta unidad se corresponde con el primer axioma fundamental del cristianismo (y del judaísmo): el monoteísmo. La fe no monoteísta dice que Dios no tiene ningún socio en el cielo, sino que sólo tiene a humanos como socios. Precisamente esto fue cuestionado cuando se postuló junto al Dios supremo un demiurgo subordinado y, además, series de emanaciones y eones. Al menos, el monoteísmo gnóstico no fue ya la fe en el creador del cielo y de la tierra sino, cuando más, en el creador del cielo.

Los gnósticos pusieron también en cuestión el segundo axioma fundamental: la fe en el Redentor. Porque todos los sistemas cuestionan la entrada real del Redentor en este mundo. Este mundo es en sí una desgracia y un error. Por eso, el Redentor no puede unirse realmente con él. Sólo posee un cuerpo aparente o se une sólo pasajeramente a un cuerpo humano. Cabe afirmar, en consecuencia, que tanto la unidad del Dios creador como la unidad del redentor corrían grave peligro en la gnosis, debido a la degradación del mundo y del cuerpo, en contraste con el sistema bíblico del cristianismo primitivo.

Ambos problemas se pueden resumir diciendo que, en la gnosis, el cristianismo primitivo pasa a ser una religión de redención radical que niega la fe del Antiguo Testamento en la creación y la fe del Nuevo Testamento en la encarnación –niega el auténtico ingreso del Redentor en la creación y en la corporeidad–. La solución de la crisis gnóstica se alcanzó mediante una teología que equilibraba ambas cosas, la fe en la creación y la fe en la redención, y asumía el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esta teología aparece por primera vez, como respuesta a la crisis gnóstica, en Ireneo. Este fue el primero en fundamentar teológicamente el canon bipartito de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, y desarrolla una teología de la historia de la salvación según la cual la redención es la restauración de la creación: Cristo recrea la imagen y semejanza del hombre, que se había perdido como *similitudo*, pero había perdurado como *imago*.

Naturalmente, además de los puntos que acabamos de discutir, hubo aún otras causas de choque del pensamiento gnóstico contra el convencimiento de la fe cristiana. Ellos se refieren no sólo al «mito histórico» del cristianismo primitivo, sino también al *ethos* y a los ritos de ese cristianismo primitivo; de todas formas, ellos no tuvieron en modo alguno la misma importancia que los ya evocados.

En el campo del *ethos*, la división de las comunidades en creyentes písticos y gnósticos, con sus dos verdades distintas, iba en contra del mandato del amor cristiano. Unos invocaban al Dios creador, mientras que los otros juzgaban esto como una equivocación, pues consideraban que el pretendido Dios creador era sólo un demiurgo subordinado, loco e ignorante; evidentemente, la unión de la comunidad quedaba de esta forma amenazada.

En el campo de los ritos, los gnósticos ofrecen interesantes desarrollos, que son propios de ellos. Por ejemplo, el Evangelio valentiniano de Felipe conoce cinco sacramentos: bautismo, unción, eucaristía, redención y el misterio de la cámara nupcial (cf. EvFel 68). Los tres sacramentos añadidos, sea cual fuera la manera en que se interpreten en particular, son ritos que expresan simbólicamente la salvación de los individuos: su unción, su redención y la unión del alma con el esposo divino. De esa forma, el lenguaje simbólico de los ritos pierde su importancia social para el conjunto de la comunidad.

Es asombroso que el movimiento gnóstico no se hubiera impuesto a pesar de verse favorecido por la situación político-jurídica del cristianismo primitivo en el siglo II. La gnosis fue una «forma de adaptación» a la situación precaria de los cristianos. En el siglo II, las formas gnósticas de cristianismo primitivo fueron un elemento anticonflictivo, como el desarrollo de formas judaizantes de cristianismo lo había sido el siglo I. El cristianismo hubiera podido desenvolverse mejor en el entorno como parte y ampliación del judaísmo, y también como variante de un lenguaje simbólico general. La situación política había favorecido siempre aquella forma de fe cristiana y de vida comunitaria que, al final, no se impuso en la Iglesia. Dicho de otro modo, la autonomía interna del nuevo sistema religioso se afirmó frente a unas circunstancias políticas estructurales que apuntaban en otra dirección. Por eso hemos de preguntar finalmente: ¿de dónde extrajo la fuerza el cristianismo primitivo para tamaña resistencia? Para contestar esta pregunta, debemos considerar el radicalismo ético del cristianismo primitivo y las crisis proféticas que originó.

3. *Las crisis proféticas en los siglos I y II*

El radicalismo ético, en el sentido de cumplimiento radical de la Ley, no fue nada extraño en el judaísmo. Desde la persecución religiosa de la era macabea fueron apareciendo unos movimientos que defendían el cumplimiento estricto de la Ley de la *torá* para hacer frente a la presión asimiladora del helenismo. Entre ellos se contaban, durante el dominio helenístico, los esenios y los fariseos; durante el dominio romano, Judas Galileo y Juan Bautista. Judas Galileo representó un radicalismo ético, basado en que el primer mandamiento sobre el Dios único excluía el reconocimiento del emperador, expresado en el pago de impuestos. Proclamó la alternativa teocrática radical: Dios o el emperador. El *ethos*

judío aparece radicalizado en él con la oposición al dominio extranjero. Judas Galileo imprimió a ese *ethos* un giro agresivo hacia fuera. En Juan Bautista encontramos una radicalización similar de las exigencias judías de pureza. Todos los ritos de pureza tradicionales eran insuficientes para prepararle un pueblo santo a Dios. El Bautista imprime a su radicalismo ético un giro «hacia dentro». Este radicalismo se expresa como llamada a la conversión del pueblo. Ambas posibilidades afloran reiteradamente en la historia del cristianismo primitivo: el giro hacia fuera (la conservación de la comunidad en situaciones de opresión política) y el giro hacia dentro (fundación de una comunidad nueva) pueden combinarse en distintas formas.

a) *Movimiento de Jesús y fuente de los logia*

Jesús y sus seguidores defendieron un radicalismo ético. Cierto que Jesús rechazó la alternativa de Judas Galileo; pero su espíritu teocrático radical se dejó sentir también en él. El mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios a punto de llegar expresa una teocracia radical: sólo Dios debe reinar al final. También es cierto que no encontramos en Jesús la alternativa explícita «Dios o el emperador». Los pronunciamientos políticos directos son raros en él. Jesús eligió una forma indirecta de comunicación en el terreno político: la comunicación mediante acciones simbólico-políticas; por ejemplo, instituyendo a doce campesinos y pescadores en futuro gobierno de Israel, entrando en Jerusalén a modo de réplica de la entrada del prefecto romano y sus cohortes, con peregrinos pacíficos del campo, o contestando la pregunta por la legitimidad de los impuestos con los recursos simbólicos de una moneda y una efigie. Si desciframos el «lenguaje figurado» de estas acciones simbólico-políticas, conocemos muy pronto que detrás del mensaje de Jesús sobre el reinado de Dios a punto de llegar, está *implícitamente* la alternativa teocrática radical «Dios o el emperador». Si Dios toma realmente el poder, ningún otro poder tiene sitio a su lado. Sólo provisionalmente puede haber una coexistencia entre el reino del emperador y el reino de Dios.

Al mismo tiempo, el espíritu teocrático radical aparece *explícitamente* como alternativa entre Dios y el Mammon en el campo de la economía: «Nadie puede servir a dos señores; porque aborrecerá a uno y amará al otro, o bien se entregará a uno y despreciará al otro. No podéis servir a Dios y al Mammon» (Mt 6, 24). La polémica con los ricos es de una dureza apenas soportable. Si un camello entra más fácilmente por el ojo de una aguja que un rico en el Reino de los cielos, ningún rico tiene posibilidad alguna (Mc 10, 25). Las denuncias sobre los ricos hablan un lenguaje claro (Lc 6, 24ss). Y la invitación al joven rico de vender sus bienes y seguir a Jesús respira sin duda el espíritu de Jesús (Mc 10, 21par).

Este radicalismo ético del primer movimiento de Jesús tuvo un «Sitz im Leben» en el primitivo movimiento carismático itinerante[44]. Se podía defender como algo viable porque fue practicado por unos carismáticos itinerantes desarraigados. Ellos exigían seguir a Jesús, abandonar casa y bienes, romper con la familia y los padres, y vivir sin trabajo ni posesión. Sentían una clara indefensión frente a las hostilidades. Estos primeros seguidores de Jesús estaban libres de ataduras y compromisos con una familia y una profesión. Llevaban una vida ascética, en dependencia de muchas personas en las aldeas de Galilea para los gastos imprevisibles y la hospitalidad. Fue, en suma, al principio, un movimiento contracultural de marginados; pero afloraron también desde el principio los impulsos contrarios: la voluntad de practicar un *ethos* válido como modelo general, que fuera accesible a todas las personas. Cabe afirmar, por eso, que en el interior del cristianismo primitivo vivían dos almas. La una presionaba hacia un éxodo de aquella sociedad; la otra quería realizar el *ethos* que defendían las mejores personas en este mundo. La una aspiraba a una revolución de los valores; la otra, a la conformidad con ellos[45].

La radicalización ética del movimiento de Jesús estuvo determinada tanto por la resistencia (sorda) al poder político (en Judas Galileo) como por la agresión moral (manifiesta) contra el propio pueblo: la llamada a la conversión (en Juan Bautista). Observaremos que, en la historia ulterior del cristianismo primitivo, el radicalismo ético brota cuando una crisis política agita las fuerzas de la resistencia contracultural del cristianismo primitivo, o cuando ciertos fenómenos de deterioro eclesial provocan la llamada a la conversión.

Este radicalismo ético revivió y se perfiló ya, posiblemente, en la primera generación después de la muerte de Jesús, a raíz de un desafío político –en el supuesto de que la génesis de la fuente de los *logia* tenga que ver con una crisis política–. Esta fuente es una recopilación de los dichos de Jesús, que lleva la impronta del primitivo radicalismo itinerante cristiano[46]. Contiene sentencias de

44. Cf. G. Theissen, *Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradicion de las palabas de Jesús en el cristianismo primitivo*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 13-40. Sobre el debate crítico con esta tesis, cf. el resumen de Th. Schmeller, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese* (SBS 136), Stuttgart 1989.

45. W. A. Meeks, *The Origins of Christian Morality. The First Two Centuries*, New Haven-London 1993, 36, distingue dos modos de concebir la conversión: «As individual moral reform or as a countercultural formation of 'the new human'». A veces llevan a movimientos que pugnan entre sí, a veces se combinan dialécticamente en instituciones sociales e ideas teológicas. Pero queda su antagonismo: «...the mind of the sect and the mind of the church struggle on in the history of Christian moral thought and practice».

46. Cf. Ch. Tuckett, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996, especialmente 355-391; R. Uro (ed.), *Symbols and Strata. Essays on the Saying Gospel Q* (SESJ 65), Göttingen 1996.

Jesús, pero en tres pasajes rompe el marco de este género literario y acoge también narraciones: los relatos de las tentaciones de Jesús, del capitán de Cafarnaún y de un exorcismo que da lugar a la conversación sobre Belcebú. Estos tres relatos podrían estar relacionados entre sí. Muchos conjeturan que sólo fueron incluidos en una fase redaccional.

El relato de las tentaciones culmina en la tentación del monte, que plasma en forma literaria y mítica, a mi juicio, la crisis de Calígula (extremo sobre el cual no hay consenso entre los exegetas): el emperador Cayo Calígula había intentado en los años 39-40 d.C. hacer instalar su estatua en el templo de Jerusalén[47]. La fuente de los *logia* elabora esta experiencia en forma mítica bajo la figura del diablo que domina el mundo y exige ser adorado. La crisis de Calígula podría haber sido un estímulo para que el movimiento de Jesús reflexionara sobre su *ethos* radical y fijara sus tradiciones por escrito. El gran relato introductorio de la tentación sugiere entonces el lugar histórico de esta recopilación de dichos proféticos. El relato del capitán de Cafarnaún, como contrapeso a los impulsos contraculturales, podría mostrar cómo un representante del poder mundial reconoce a Jesús y sus palabras. La conversación sobre Belcebú subraya de nuevo, en cambio, el antagonismo entre el reino de Satanás y el reino de Dios. El exorcismo es narrado para presentar gráficamente el triunfo sobre este mundo y sus poderes.

Si en Jesús cabe encontrar formas simbólico-políticas de discusión con el poder político, el debate se desplaza ahora al lenguaje del mito. El Satanás del relato de la tentación deja traslucir como fondo el *imperium romanum*. Esto podría ser discutible en la fuente de los *logia*; pero hay consenso general en lo relativo al Apocalipsis de Juan.

b) *El Apocalipsis de Juan*

En la profecía del Apocalipsis de Juan revive una vez más el radicalismo cristiano primitivo ante un nuevo desafío político[48]. La profecía ataca al emperador y su culto como poder satánico no directamente, sino en clave de lenguaje mítico. Pero este lenguaje se puede descifrar inequívocamente. En el pasado se interpretaba el Apocalipsis de Juan como respuesta a una persecución de los cristianos bajo el emperador Domiciano, que fue el primer emperador en hacerse llamar con el título de «dominus et deus» (señor y dios). El Apocalipsis presenta la contraimagen: el Cordero, al que la asamblea del trono celestial aclama como «Señor y Dios» (Ap 4, 11). Hoy no se admite el supuesto de una persecución contra los

47. Cf. G. Theissen, *Colorido local y contexto histórico en los evangelios*, 228ss.

48. E. Schüssler-Fiorenza, *The Book of Revelation. Justice and Judgement*, London 1985; Id., *Revelation. Vision of a Just World, Proclamation Commentary*, Minneapolis 1991; Ch. Rowland, *Revelation* (Epworth Commentaries), London 1993.

cristianos iniciada por el propio emperador; sólo presiones locales contra ellos que, de modo nada claro, tienen que ver con el culto que tributaba al emperador la aristocracia local de Asia Menor[49].

Es difícil concretar las dificultades que encontraban los cristianos, porque hay un evidente contraste entre las cartas del profeta a las siete comunidades de Asia Menor y las siguientes visiones apocalípticas sobre el destino del universo. De las cartas sólo cabe inferir unos conflictos menores con el culto al emperador. Sólo se mencionan directamente en una carta: la escrita a la comunidad de Pérgamo. Un cristiano apellidado Antipas padeció allí el martirio. Pero también esto pertenece al pasado, porque la carta habla, en mirada retrospectiva, de «los días» en que la comunidad tuvo que demostrar su perseverancia. Si admitimos que un adversario tan acérrimo del culto al emperador como el vidente «sólo» fue castigado con la deportación a la isla de Patmos –no con la muerte–, parece improbable una persecución sangrienta aguda. Lo que las cartas destacan mucho más es una crisis comunitaria: el texto ataca a la profetisa Jezabel y una doctrina de Balaán que es profesada por los denominados nicolaítas. Esa doctrina reduce la distancia respecto al mundo pagano. Enseña que es lícito comer carne sacrificada a los ídolos (Ap 2, 14.20). Induce a la prostitución, que significa, quizá, entregarse a la idolatría pagana.

Las partes del Apocalipsis de Juan que hablan de las visiones causan una impresión muy diferente. Proclaman un antagonismo insalvable entre el *imperium romanum* y el reino de Cristo, entre la fiera del abismo, que fue herida mortalmente y sanó, y el Cordero que fue degollado y resucitó, entre la ciudad terrena sobre las siete colinas y la ciudad celestial de Jerusalén, entre la Babilonia prostituida y la novia pura. ¿Cómo deben explicarse estos antagonismos? Se debaten tres posibilidades:

1. El vidente habla mucho más francamente de las brutales experiencias de persecución en el lenguaje cifrado, mítico y simbólico de las visiones que en el lenguaje directo de las cartas. La mayor parte de los escritos cristianos primitivos aparecieron después de la persecución de Nerón; pero no mencionan, por lo general, la persecución neroniana, y cuando lo hacen es sólo por alusiones. Basta re-

49. H.-J. Klauck, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*: Bib 73 (1992) 153-182 = en *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments* (NTOA 29), Freiburg Schweiz-Göttingen 1994, 115-143, distingue entre culto duro y culto blando al emperador (p. 141s): el primero exigía sacrificios ante la imagen del emperador y apostatar de Jesucristo; pero se daba con menos frecuencia –en realidad, sólo por denuncias de la población, que en el proceso judicial llevaban a probar a los cristianos mediante el culto duro al emperador–. El culto blando nació, en cambio, de los compromisos sociales: participación en comidas de sociedad, sesiones judiciales, juramentos, conclusión de contratos.

cordar las escasas y muy cautas referencias de la primera Carta de Clemente, que procede de Roma. Nunca podríamos concluir de ellas la crueldad de esta persecución de los cristianos en Roma. Una minoría criminalizada no siempre tiene interés en airear esa situación.

2. El vidente describe en las cartas la realidad presente; pero en las visiones expresa sus temores y presentimientos sobre el futuro. Las presiones del momento eran limitadas. No se puede hablar de una persecución sangrienta. Las visiones no son, por tanto, reflejo de una *experiencia* de persecución, sino *presentimientos*. Cuanto menor es el caudal de experiencias reales, más hay que admirar la fuerza visionaria del vidente. Parece que previó con gran lucidez la incompatibilidad del imperio romano con el cristianismo, y ya a finales del siglo I había anunciado un conflicto que sólo se hizo realidad más de ciento cincuenta años después, en las grandes persecuciones contra los cristianos. Parece haber sido realmente un profeta, dotado de un asombroso don de precognición.

3. Pero cabe, además, una tercera posibilidad: el vidente aprovecha unas dificultades de alcance relativamente menor, que surgen con el culto al emperador impuesto por la aristocracia local en las provincias de Asia Menor, para sembrar la discordia entre la comunidad y el mundo. El gran problema no era el culto al emperador, sino el escaso alejamiento del mundo, de sus negocios y su trato por parte de muchos cristianos de la comunidad. La mayoría de los cristianos no veían ningún problema grave en el culto al emperador. Sólo el vidente profético lo toma como pretexto para desafiar a este mundo y poder afrontar con más eficacia las tendencias conformistas de las comunidades... con un éxito clamoroso: Plinio asegura algún tiempo después, como algo bien conocido, que los cristianos no ofrecerían sacrificios al emperador bajo ningún concepto.

Lo que más se acerca a la verdad es, probablemente, una combinación de las tres opiniones: no conocemos todas las dificultades que encontraban entonces los cristianos. El vidente calla algunas cosas. Elaboró por vía visionaria las presiones del momento hasta convertirlas en el cuadro de un futuro sombrío. Pero, sobre todo, hizo del culto forzoso al emperador en Asia Menor la ocasión para un desafío radical a este mundo. No es el imperio romano el que retó a los cristianos, sino un profeta cristiano al imperio romano[50].

50. La tendencia en la investigación actual del Apocalipsis a interpretar las visiones del libro como presentimientos de persecución con un fondo mínimo de experiencias, hay que matizarla sin duda en un aspecto: el apocalíptico elabora también las experiencias de la guerra judía. A la luz de este gran choque entre el imperio romano y el judaísmo, el apocalíptico ve en los pequeños conflictos el trasluz de un gran conflicto. Este trasfondo histórico de los sucesos de los años 66-70 (74) d.C. se puede coordinar perfectamente con la aparición tardía del Apocalipsis, defendida mayoritariamente, en la etapa final de Domiciano (años noventa). También IV Esdras fue escrito por estas fechas, y sigue marcado por el trauma de la guerra judía.

Ese profeta se dejó llevar así de una necesidad interior. Mientras los cristianos eran aún parte integrante del judaísmo, estaban básicamente a salvo de cualquier contacto con el culto al emperador. Sólo una vez que fueron vistos por el entorno como un grupo independiente junto a los judíos, pudieron tener dificultades por rehusar ese culto. En esta situación evocarían unas actitudes que enseñaban la indiferencia hacia los cultos paganos, al estilo de los «fuertes» de Corinto. Con tales actitudes habrían podido rendir culto al emperador externamente y distanciarse internamente de él. El apocalíptico combate esta postura... con un éxito clamoroso. Dos decenios después se encuentra Plinio en Bitinia con antiguos cristianos que han abandonado el cristianismo en el espacio de tiempo que suele asignarse a la aparición del Apocalipsis. Dicen que lo hicieron por acatar las prohibiciones del emperador. Podemos completar nosotros: lo hicieron también, quizá, porque un radicalismo ético los expulsó de la comunidad.

Este radicalismo ético está de algún modo en continuidad con el radicalismo itinerante original. El profeta del Apocalipsis de Juan fue quizá él mismo profeta itinerante que había vivido algún tiempo en Palestina, para emigrar luego a Asia Menor[51]. Allí se atribuyó una autoridad suprarregional. Ninguna de las siete comunidades destinatarias de las cartas fue, que se sepa, su comunidad original. Ejerce igual influencia en todas. Probablemente peregrinaba de comunidad en comunidad. Pero en su Apocalipsis habla siempre, desde el exilio, a toda la comunidad... y prescinde de los ministerios eclesiales existentes ya entonces: los presbíteros, los epíscopos y los diáconos. Su ideal de comunidad es igualitario y carismático hacia dentro; hacia fuera, en cambio, el profeta insiste en la total separación de este mundo. Su mensaje formulado en 18, 4 dice así: «Pueblo mío, sal de ella (la ciudad pecadora), para no hacerte cómplice de sus pecados»[52]. Volvemos a oír la llamada profética al éxodo de este mundo.

c) *El Pastor de Hermas*

Si la fuente de los *logia* y Ap reaccionan a un desafío político, la profecía del Pastor de Hermas aparece determinada por la situación interna de la Iglesia. En la primera mitad del siglo II, un profeta formula el mensaje de la única posibilidad pa-

51. U. B. Müller, *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh 1976, 35.37s.46-50, y J. Roloff, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993, 168s.189, ven en el autor del Apocalipsis a un profeta itinerante cristiano primitivo que procede del judeocristianismo siro-palestino e influye en distintas comunidades de Asia Menor con la autoridad carismática de un profeta, al margen de las estructuras comunitarias existentes ya allí. La idea de seguimiento está tan viva en este grupo de profetas (Ap 14, 4) como el rigorismo ético original.

52. H.-J. Klauck, *Sendschreiben*, 137-139, ve en la invitación al éxodo que hace Ap 18, 4 una expresión del «mayor deseo» del autor.

ra una segunda conversión, también para los cristianos perdidos ya en el mundo por sus pecados. Se trata de construir una Iglesia pura y santa, pero sobre todo una Iglesia solidaria. Su segundo postulado es, en efecto, la disposición de los ricos a apoyar a los pobres de la comunidad. En la parábola del olmo y la vid (Herm s II, 1-10) enseña que unos y otros, ricos y pobres, se necesitan mutuamente. Los pobres reciben sustento material de los ricos. Por eso el pobre pide a Dios que bendiga al rico con bienes materiales. Porque el pobre es rico ante Dios, mientras que el rico tiene un déficit ante Dios. Si su oración es escuchada, provee también indirectamente a su propio bienestar dentro de la comunidad. Ambos postulados podrían combinarse (en forma invisible a primera vista): los ricos son los miembros de la comunidad que están en peligro de perderse en el mundo. Corren peligro ante Dios. Necesitan de la intercesión espiritual de los pobres. Vale para ellos, sobre todo, la llamada a la segunda conversión. Al abrirles un camino para la reintegración en la comunidad mediante la posibilidad de una segunda conversión, Hermas cuida de retener en ella a los benefactores más significados (P. Lampe)[53].

Aunque el mensaje de Hermas parece ser más moderado que el del Apocalipsis de Juan, late en él el mismo *pathos* profético que empuja hacia una Iglesia santa y pura, diferente del mundo. Hermas lo expresa en su primera parábola con el símil de la ciudad extranjera. Los cristianos viven en una ciudad extranjera y no deben regirse por las leyes de esa ciudad, sino por las de su ciudad de origen. Por eso exhorta: «Como vives en tierra extraña, confórmate con lo necesario para subsistir, y si el señor de esa ciudad quiere expulsarte de ella por oponerte a sus leyes, disponte a abandonar su ciudad, encaminarte a la tuya y observar tu ley, gozoso de verte libre de la opresión» (s I, 6). También aquí resuena el tono profundo del éxodo de esta sociedad.

d) *La nueva profecía del montanismo*[54]

El espíritu del radicalismo ético vuelve a despertar en la fase final del cristianismo primitivo. La «nueva profecía», que se configura en torno a tres personajes principales, Montano, Maximila y Priscila, se apodera de amplios sectores de la Iglesia. Estos profetas y profetisas pronuncian palabras inspiradas, en nombre del «Paráclito». Y se trata, una vez más, del tema de todos los movimientos de santi-

53. P. Lampe, *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1987, 71-78.

54. Cf. Ch. Treveth, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996; A. Jensen, *Gottes selbstbewusste Töchter*, Freiburg-Basel-Wien 1992, 268-352. Como visión panorámica cf. R. E. Heine, art. «Montanismus, Montanism», en ABD IV (1992), 898-902; W. H. C. Frend, art. «Montanismus», en TRE 23 (1994), 271-279; A. Martin Ritter, en C. Andresen-A. M. Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen ²1999, 69-72.

dad profética: la pureza de la Iglesia. Una de las máximas del Paráclito dice: «La Iglesia puede perdonar el pecado; pero yo no lo quiero hacer, para que otros no sigan pecando» (Tertuliano, *De pud* XXI, 7).

Este mensaje profético muestra, de nuevo, el doble carácter de oposición hacia dentro y hacia fuera. La nueva profecía convoca al martirio en las relaciones con el mundo. El fragmento conservado se dirige a las mujeres, que gozaban de igualdad de derechos en este movimiento o incluso dominaban en él: «No deseéis morir en el lecho, ni de parto, ni de fiebre agotadora, sino en martirios, para que sea glorificado aquel que padeció por vosotras» (Tertuliano, *De fuga* IX, 4). Pero la nueva profecía aparece a la vez en tensión con la Iglesia. Algunas representantes femeninas saben que ella las persigue. La crítica se vuelve hacia dentro. Maximila se queja: «Me persiguen como a un lobo que es alejado (del rebaño) de las ovejas; yo no soy un lobo; soy palabra, espíritu y fuerza» (Eusebio, *HistEccl* V 16, 17).

Es significativo que este movimiento se hiciera pronto sospechoso de herejía. Pero su ortodoxia es indudable en el sentido de un cristianismo orientado en el «canon» del Nuevo Testamento. Lo que irritaba no era el contenido de su mensaje, sino la forma profética, que recurría a una inspiración directa –aunque era una de las formas expresivas genuinas del cristianismo primitivo–. Este movimiento llegó a ganar para la causa al gran escritor cristiano Tertuliano; sintonizaba con el rigorismo ético de este teólogo, sin duda ortodoxo.

Como indica la enumeración de las cuatro «crisis» en el cristianismo primitivo, no hubo una única crisis causada por el radicalismo. La crisis forma parte, estructuralmente, de la nueva religión. Va implícita en sus inicios radicales. El espíritu radical del primer movimiento carismático itinerante volvía a inflamarse una y otra vez. El espíritu radical no es un mero anacronismo. Ejerce una importante función en la forja y mantenimiento de la nueva religión. La tentación de adaptarse al mundo y negar la propia identidad fue crónica y adoptaba diversas formas. En el siglo I prendió bajo la figura de la crisis judaizante; en el siglo II, bajo la figura de la crisis gnóstica. Pero estaba siempre presente en la vida cotidiana de todos los cristianos –incluso en los comportamientos nada llamativos de un cristianismo «burgués» y fiel a la «ortodoxia»–. Lo que permitió al cristianismo primitivo mantener su capacidad de resistencia a estas múltiples tentaciones de adaptación fue su *pathos* contracultural: la conciencia de ser diferente del mundo y la pretensión de expresar esta diferencia en el modo de vida. Porque el radicalismo abstracto, por sí solo, ofrece una identidad social problemática. Pero un radicalismo ético que llevaba a modelos de conducta visibles, socialmente comprometidos, y animaba a desviarse de la «conducta normal», pudo asegurar, una y otra vez, la identidad del cristianismo primitivo. Esta capacidad de resis-

tencia se impuso a menudo contra las tendencias estructurales que eran prefijadas por el marco social y político del Imperio romano.

En esta panorámica sobre las tres crisis del cristianismo primitivo no hemos mencionado aún una gran crisis que en realidad ocupa un puesto especial: la crisis provocada por Marción[55], que unificó algunos elementos de las otras tres:

Radicaliza en forma extrema el efecto de la crisis *judaizante*: la delimitación frente a la religión judía. Marción deshace la unidad del Dios creador y el Dios redentor. El Nuevo Testamento es, para él, la revelación de un Dios diferente. En Jesús se reveló un Dios del amor y la misericordia, desconocido hasta entonces. Marción subraya aquí enérgicamente lo nuevo y singular del cristianismo. La idea del amor pasa a ocupar el centro, en coincidencia con las creencias básicas del cristianismo primitivo.

Son innegables los rasgos *gnósticos* de su pensamiento. No se limita a disolver la unidad del Dios creador y el Dios redentor, sino que rompe la unidad de esencia divina y esencia humana en el Redentor. Marción defendió una cristología docetista. Su Jesús no fue engendrado; descendió directamente del cielo. Pero, a diferencia de los otros sistemas gnósticos, Marción renunció a cualquier especulación sobre emanaciones y procesos en Dios. Nada más lejos de él que la idea de disolver el cristianismo en un sistema simbólico atemporal; defendió los temas gnósticos con un *pathos* profético: como expresión de la singularidad de la nueva revelación, que difería de todas las anteriores.

Estos rasgos *proféticos* de su figura, compendiados en la fe estricta en la revelación, que él combinó con un radicalismo ético –enseñó la ascesis y la disposición al martirio–, dieron una gran eficacia a su actuación. Marción fue capaz de defender una forma disidente de identidad cristiana que no desembocaba en una integración del cristianismo en el judaísmo, ni acababa por disolverse en un lenguaje simbólico, intercambiable a voluntad.

Justo por esta combinación de rasgos insólitos, Marción fue quizá el mayor reto para la Iglesia naciente. Desafiada por él, la Iglesia confeccionó el canon... y surgió un cristianismo canónico que conservaba, por un lado, la pluralidad del cristianismo primitivo, pero lo constreñía también, por otro. Esto conduce a nuestro siguiente tema: pluralidad y unidad en el cristianismo primitivo, y a la pregunta de si se justifica, y cuándo, una distinción que he utilizado hasta ahora sin una aplicación concreta: la distinción entre ortodoxia y herejía. Podrá sorprender que esta pregunta sea un tema importante en un análisis decididamente adogmático del cristianismo primitivo. Pero las religiones son sistemas normativos. No las entendemos sin conocer qué normas rigen en sus conflictos internos.

55. B. Aland, art. «Marcion», en TRE 22 (1992), 89-101.

Pluralidad y unidad en el cristianismo primitivo y la génesis del canon

Las grandes crisis del cristianismo primitivo no fueron resueltas de modo uniforme. En el debate de la cuestión básica –¿qué es cristianismo?– nos encontramos con muchos intentos de respuesta para deslindar el cristianismo de su religión madre judía y del lenguaje simbólico general de la gnosis, o para renovarlo en el espíritu del radicalismo ético. Esta variedad resulta a menudo tan notable que muchos vacilan en hablar *del* cristianismo primitivo; más bien, lo que existía era una serie de grupos cristiano-primitivos[1].

Hubo ya en el siglo XIX un intento de conocer la unidad dialéctica latente en esa variedad: la idea de historia del cristianismo primitivo ofrecida por la escuela de Tubinga[2]. Esa idea distingue dos partidos relacionados entre sí a modo de tesis y antítesis: petrinismo y paulinismo. Los dos partidos estarían representadas en el plano literario por el evangelio primitivo de Mateo y las cartas auténticas de Pablo, respectivamente. Todos los demás escritos quedarían referidos a ellos por la «tendencia» que defienden. Así, 1 Pe y Sant representan, según dicha escuela, un intento de mediación que hace la corriente pe-

1. Dos esbozos de una historia de la teología del cristianismo primitivo han puesto de relieve esa variedad: H. Köster, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin- New York 1980, expone el cristianismo primitivo según diferencias regionales y líneas de desarrollo histórico. K. Berger, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen-Basel [2]1995, lo compara con un tronco de ramas entrecruzadas donde el promedio de ideas y tradiciones comunes apunta a un origen común. El esquema que ofrezco a continuación no puede descender a un análisis detallado de esos esbozos.

2. Ferdinand Chr. Baur (1792-1860) desarrolló en numerosas publicaciones ese «cuadro histórico tubinguense» del cristianismo primitivo. Mencionemos aquí sólo una breve exposición: *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1853. Muchos han creído que su contribución fue el descubrimiento de una multiplicidad de partidos. En realidad supo encontrarle una conciencia a esa multiplicidad. Logró entenderla como una unidad que se desarrolla dialécticamente. Así S. Alkier, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Tübingen 1993.

trina; la doble obra lucana y los escritos deuteropaulinos, un intento de mediación por parte paulina para conciliar las dos corrientes. El catolicismo, en fin, formaría la síntesis, representada por el evangelio de Juan. Con él alcanza el cristianismo primitivo, según la escuela de Tubinga, su punto más alto y su conclusión.

La concepción tubinguense de la historia registra, además, las dos grandes crisis del cristianismo primitivo. Los conflictos internos entre los partidos religiosos cristiano-primitivos en el siglo I estallaron a la hora de plantear hasta qué punto el cristianismo podía y debía alejarse del judaísmo para convertirse en la religión universal para todos los pueblos. F. Chr. Baur vio aquí un conflicto entre particularismo y universalismo. El conflicto es idéntico a lo que hemos denominado crisis judaizante.

El conflicto quedó relevado en el siglo II por otro: la controversia con la gnosis. La gnosis tocó a su fin, según Baur, en el evangelio de Juan, cuando el pensamiento gnóstico fue absorbido en el sistema cristiano de creencias. La controversia con la gnosis no aborda ya la autonomía frente al judaísmo, sino que es el debate con la filosofía de la religión helenística.

La concepción tubinguense de la historia aparece desfasada en esta forma, pero no la idea fundamental de un proceso que avanza entre conflictos y encuentra su meta en una síntesis. Esta concepción de la historia requiere las siguientes enmiendas:

1. No hubo sólo dos partidos en el cristianismo primitivo, sino toda una gama, con tensiones y conflictos entre ellos: judeocristianismo, cristianismo sinóptico, paulino y joánico, y más tarde la amplia corriente de un cristianismo gnóstico. Expondré en una primera parte una visión panorámica de estas corrientes y subcorrientes, y los enlaces transversales entre ellas. Hay que destacar aquí la pluralidad del cristianismo primitivo y reunir los indicios para una unidad dentro y detrás de la multiplicidad. Sólo esta unidad permite comprender la génesis del canon que pudo imponerse en el curso del siglo II sin que existiera una instancia de organización central en el cristianismo primitivo. La génesis del canon es el suceso decisivo de la historia del cristianismo primitivo en el siglo II.

2. La síntesis que pone fin a este proceso no está representada por el evangelio de Juan, sino por el canon. Lo característico en la formación del canon es la afirmación expresa de la variedad en el cristianismo primitivo. El canon asume escritos de casi todas las corrientes representativas. El *Corpus Johanneum* no es esta síntesis; representa sólo una corriente en el canon; es posible, no obstante, que hubiera desempeñado un papel especial en la formación del mismo. Por eso abordamos en una segunda parte la formación del canon como una recopilación

de escritos heterogéneos: el canon «externo», con el que finaliza el cristianismo primitivo y comienza la iglesia antigua.

3. La formación del canon supuso el descarte de las corrientes «heréticas»[3]. No todas las corrientes y tendencias del cristianismo primitivo quedaron representadas en los escritos del canon. Faltan los escritos gnósticos. Los escritos judeocristianos aparecen poco representados. En, con y por la formación del canon tenía que llegarse a un consenso acerca de lo que era «cristiano» en sentido normativo. Se acogieron solamente los escritos que se ajustaban a este canon. En una tercera parte tratamos de analizar este consenso. Buscaremos para ello una serie de axiomas y motivos fundamentales implícitos o explícitos que fueron compartidos por la mayoría de los cristianos. Podemos llamar a este consenso un «canon interno» dentro del externo.

De ahí la importancia decisiva que corresponde a la formación del canon para una teoría e historia del cristianismo primitivo. Preguntemos, sin embargo, primero: ¿qué es un canon?

La definición del canon a la luz de una teoría de la religión[4] es de este tenor: *Un canon consta de los textos normativos que son apropiados para reestructurar constantemente el sistema semiótico de una religión y hacerlo acogedor, mediante interpretación, para una comunidad.* El sentido comunitario del canon consiste en posibilitar el consenso entre distintos grupos, establecer la de-

3. Para la relación entre la denominada «ortodoxia» y la denominada «herejía» es fundamental W. Bauer, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum* (BHTh 10), Tübingen 1934, ²1964: a tenor de este estudio, en el siglo II un cristianismo gnóstico era aún en muchos lugares –sobre todo en Siria y Egipto– anterior a la «ortodoxia», que había comenzado siendo una corriente entre otras y fue impuesta desde Roma. Dicho en hipérbole, la «ortodoxia» era «la herejía que finalmente logró imponerse».

4. B. Lang, art. «Kanon», en HRWG III, 1993, 332-335, distingue tres clases de autoridad en los escritos sagrados por razón del fundamento, siguiendo la tipología de Max Weber sobre el fundamento del dominio y la autoridad. Esa autoridad puede ser tradicional, carismática o legal. Los escritos sagrados poseen autoridad tradicional como «textos clásicos» de una religión que se admiten sin cuestionarlos. Los escritos sagrados tienen autoridad carismática por el reconocimiento espontáneo de las personas que encuentran en ellos un mensaje de origen extraordinario; para esas personas, los escritos sagrados son «palabra de Dios». La autoridad de los escritos sagrados es legal cuando una institución los convierte en «escritos canónicos», con obligatoriedad jurídica. El concepto de «canon» que utilizo en el texto no se limita a este aspecto jurídico. Ni siquiera se ajustaría entonces al cristianismo primitivo: el canon no fue creado en un acto jurídico. También los sínodos posteriores presuponían la existencia del canon; se limitaron a circunscribirlo y a darle reconocimiento jurídico. En lo que sigue, el término «canon» abarca las tres formas de autoridad. Los escritos neotestamentarios tuvieron cualidad «canónica» porque sus autores (reales o ficticios) participaron en el carisma desde el principio, o en virtud de su uso vivo en las comunidades. La autoridad tradicional la fueron adquiriendo en un proceso continuo a lo largo de un siglo. Y alcanzaron autoridad legal sólo secundariamente, a través de las resoluciones conciliares sobre la amplitud del canon.

limitación hacia fuera y favorecer una continuidad suprageneracional. Los escritos canonizados son un monumento cultural protegido por el aura de lo sagrado, que resiste tenazmente a la tentación del olvido y el desplazamiento. Con la formación del canon, la propia religión cristiana primitiva se define como un sistema semiótico normativo.

Ahora bien, ¿qué significa esta formación del canon para la historia del cristianismo primitivo, si se entiende dicha historia, a la luz de una teoría de la religión, como historia genética de un sistema religioso nuevo?

1. Esta formación del canon constituye el *final del cristianismo primitivo*. La historia de este cristianismo es la historia genética de un sistema de signos religiosos. Su génesis acaba cuando el sistema semiótico no se va construyendo ya con nuevos escritos, sino que se considera concluso. El proceso ulterior de la religión acontece desde entonces a través de interpretaciones del sistema semiótico considerado concluido: a través de la exégesis. Se dice, exagerando, que con los exegetas muere el cristianismo primitivo. La fase productiva de formación de un lenguaje semiótico nuevo toca a su fin. La formación del canon establece la línea divisoria entre el cristianismo primitivo y la Iglesia antigua.

2. La formación del canon define, además, al cristianismo primitivo frente al judaísmo, y documenta su *emancipación definitiva de la religión madre* y su unión permanente con ella al mismo tiempo. Nuevos escritos sagrados se agregan a los escritos sagrados del judaísmo, que quedan subordinados, como «Antiguo Testamento», al «Nuevo Testamento». Se acentúa así la *novitas christiana*. Pero sólo como continuación de una suma ya existente de escritos canónicos del judaísmo adquieren los nuevos escritos su normatividad; es más, el cristianismo primitivo debe la idea del canon a su religión madre[5]. El cristianismo primitivo es tributario del «invento» del canon, es decir, de la idea, impuesta en tiempo postexílico, de convertir una recopilación de escritos en base normativa de un sistema semiótico religioso; al principio, junto y en combinación con el culto del templo (dentro, por tanto, de su lenguaje ritual); pero desde la destrucción del templo el año 70 d.C., también independientemente del templo. Y la unión con la religión madre no se manifiesta sólo en lo formal. También en el contenido tiene lugar, con la formación del canon, una decisión importante: el cristianismo primitivo mantiene, frente a Marción, la unidad del Dios creador del Antiguo Testamento con el Dios del Nuevo Testamento.

5. Cf. R. T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985; Id., *Formation of the Hebrew Bible in ancient Judaism and Early Christianity*, Assen-Philadelphia 1988, 39-86.

3. La formación del canon, por último, completa la *autodefinición del cristianismo primitivo frente al paganismo*. Asume, con el Antiguo Testamento, la autodelimitación del «pueblo de Dios» respecto a todos los otros pueblos. Ya la forma del canon implica esa autodelimitación. El canon es el documento de la conexión con una historia muy particular: la historia de la elección de Israel y de la revelación del Dios uno y único. Por eso queda la pretensión de dar testimonio de modo singular, en competencia con todas las demás religiones, en favor de este Dios único. Hemos visto que el cristianismo primitivo desarrolló, por eso, un sincretismo de superación, la tendencia a proclamar la propia superioridad sobre los sistemas religiosos en competencia (sobre otras divinidades y promesas de salvación) extremando los enunciados de majestad y abajamiento acerca de Jesús. Este sincretismo de superioridad se completa con la formación del canon. La recopilación normativa de distintos escritos, en efecto, viene a yuxtaponer proposiciones maximalistas acerca de Jesús en las dos direcciones, y tales proposiciones se convierten así en signo de *todas* las tradiciones. Los escritos neotestamentarios tardíos llaman a Jesús explícitamente «Dios» (Jn 1, 1.18; 20, 28; Heb 1, 8; Tit 2, 13; 2 Pe 1, 1s). Su divinidad irradia ahora, en el contexto canónico, sobre todos los otros escritos. Lo mismo cabe decir del abajamiento de Jesús. Su apariencia terrena en los sinópticos, incluida la escena de Getsemaní, viene a ser la concreción sensible de los enunciados abstractos que formulan las cartas acerca de su humanización.

Puede sorprender que la exposición del cristianismo primitivo a la luz de una teoría de la religión llegue a plantear la cuestión del canon y sus límites, y la cuestión de «ortodoxia» y «herejía». La presente exposición no trata de fijar lo que deba ser el cristianismo en un sentido normativo. Sólo pretende comprender los juicios de valor que se emitieron en aquellos procesos y decisiones históricos. La religión es siempre un poder normativo. En toda religión se aspira a lo que en ella puede recabar una validez normativa. La cuestión de cómo se formaron las «normas» y criterios para eso que entonces fue considerado «ortodoxo» o «herético», es objeto de un análisis que en modo alguno debe estar sujeto a las normas investigadas. El que pierde de vista la religión como un poder de definición normativa, pierde también de vista un elemento esencial de la misma.

1. *La pluralidad en el cristianismo primitivo hasta la formación del canon*

Intento a continuación ordenar y comprender históricamente la pluralidad del cristianismo primitivo, y el procedimiento metodológico que empleo para ello es el de combinar dos grupos de «datos» que poseemos sobre la historia de ese cristianismo:

- Para el espacio de tiempo hasta el año 70 d.C. contamos con la monografía historiográfica de los Hechos de los apóstoles[6] y con las cartas paulinas auténticas. De la suma de ambos se obtienen valiosas informaciones sobre algunos conflictos en los que emergen grupos muy diferentes, sin que poseamos escritos de todos estos grupos.
- Para el espacio de tiempo entre 70-110 aproximadamente nos falta una exposición historiográfica coherente; disponemos en cambio de una serie de primitivos escritos cristianos que apenas podemos encuadrar en un contexto histórico preciso. Sobresalen cuatro grupos: escritos judeocristianos, sinópticos, deuteropaulinos y judaizantes.
- Para el espacio de tiempo hasta 180 aproximadamente podemos conocer, tanto directamente –mediante (vagas) noticias–, como indirectamente –por los escritos que nos han llegado–, algunas controversias mantenidas con los defensores de una religiosidad radical de redención –la gnosis– y con movimientos proféticos de renovación; entre unos y otros se desarrolla un cristianismo comunitario paleocatólico.

Cabe referir, conjeturalmente, los escritos que circulan en el segundo periodo a agrupaciones que se significan en el primer periodo. Obtenemos así cuatro corrientes básicas en el cristianismo primitivo. Es lógico considerar el cristianismo comunitario paleocatólico como una continuación de estas corrientes que han de definirse en dos direcciones: frente a las corrientes proféticas radicales y frente a la gnosis. En estas controversias se establece la distinción entre «ortodoxia» y «herejía».

a) *Conflictos y agrupaciones en la primera generación*

El primer conflicto que sale a la luz es el de los *hebreos* y los *helenistas*[7]. A los hebreos pertenece el grupo de los Doce; a los helenistas, el grupo de los Sie-

6. Que los Hechos de los apóstoles son una historiografía religiosa no debería ser objeto de debate. Cf. M. Hengel, *Zur urchristlichen Geschichtsschreibung*, Stuttgart 1979. Esto no significa, naturalmente, que sus relatos sean «históricos». Pero los Hechos contienen datos históricos valiosos: los numerosos contrastes del libro con las cartas de Pablo impiden derivarlo de ellas, aunque el autor conociera algunas. Los Hechos de los apóstoles se apoyan en tradiciones independientes que son aprovechables históricamente.

7. La disputa entre helenistas y hebreos la trasmite sólo Hch, pero nadie la considera no histórica. Porque esa disputa y la expulsión posterior de los helenistas es un eslabón necesario –para la comprensión histórica– entre la comunidad primitiva y Pablo. Surgió a raíz de la diferencia de lenguas y culturas. Cf. M. Hengel, *Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus (Hch 6, 1-15; 7, 54–8, 3)*: ZThK 72 (1975) 151-206. La disputa no tiene por qué haber llevado necesariamente a la fundación de dos comunidades primitivas separadas espacialmente. Un grupo de los Siete, orientado en la comunidad local de Jerusalén, y un grupo de los Doce, abierto a todo Israel, po-

te. El número doce indica que no está representada aquí únicamente la comunidad primitiva de Jerusalén, sino todo Israel. Los Doce son misioneros itinerantes que se saben enviados a las doce tribus. El número septenario corresponde, en cambio, a los representantes de una localidad; encontramos aquí un primer embrión de las estructuras de autoridad en una comunidad local. Ambos grupos difieren culturalmente (lenguas diferentes). Pero los helenistas entraron en un conflicto bastante grave con la institución central del judaísmo: el templo. Su dirigente, Esteban, muere lapidado a consecuencia de la crítica que hace al templo. Probablemente anunció su pronta apertura a los paganos. Los seguidores de Esteban son expulsados. Una parte de ellos, principalmente Felipe, evangelizan en Samaria y en las ciudades costeras grecopalestinas. Otra parte llegó hasta Antioquía y fundó allí la primera comunidad que acogía también a pagano-cristianos. Podemos distinguir así tres agrupaciones y corrientes en fechas relativamente tempranas (cf. p. 304).

Permiten precisar este cuadro las controversias entre Antioquía y Jerusalén en torno a la circuncisión como requisito para la acogida de los pagano-cristianos. En el *concilio de los apóstoles*[8], celebrado en Jerusalén, se enfrentan las tres «columnas» del lugar, Santiago, Pedro y Juan, por una parte –aunque el último nunca aparece destacado como independiente–, y Pablo y Bernabé por otra –ambos, delegados de la comunidad antioquena con igualdad de derechos–. Hay un grupo de «falsos hermanos» que no se integra en el consenso.

El *conflicto antioqueno*[9], que estalla después en torno a los preceptos sobre manjares, nos hace asistir a una nueva coalición: Pedro y Bernabé se distinguen

drían haber convivido en la misma comunidad, y justamente por la vinculación a la misma comunidad podrían haber originado tensiones. Cf. G. Theissen, *Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?*, en H. Lichtenberger (ed.), *Geschichte – Tradition – Reflexion*. III, *Frühes Christentum*, FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 323-343.

8. El concilio de los apóstoles aparece documentado en dos textos: Gál 2, 1ss y Hch 15, 1ss. Las pequeñas contradicciones entre ambos garantizan su independencia, y las coincidencias permiten su utilización histórica. Pablo se presenta a sí mismo y a Pedro en Gál 2, 7 como los dos personajes decisivos; pero en Gál 2, 9 inscribe a Pedro en el grupo directivo de Jerusalén, y se inscribe él en la delegación de Antioquía. Entre ambas «versiones» hay una cierta tensión que no cabe resolver diciendo que el v. 7 ofrece el aspecto histórico, y el v. 9, el desplazamiento de poder sobrevenido hasta la redacción de la carta, como sostiene Günter Klein en *Galater 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*: ZThK 57 (1960) 275-295 = Id., *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1969, 99-128. El v. 7 refleja probablemente la visión interesada de Pablo; el v. 9, más bien, las circunstancias históricas. El v. 7, en efecto, realza a Pablo como la segunda autoridad de los inicios cristiano-primitivos. Pablo necesita, por una parte, ese rango de autoridad ante los gálatas y puede, por otra, centrándose en Pedro y en sí mismo, relegar al influyente Santiago, cuya autoridad él tiene que impugnar en relación con el conflicto antioqueno.

9. El conflicto antioqueno irá asociado al «decreto de los apóstoles» (Hch 15, 20.29), que definió las exigencias mínimas a los pagano-cristianos: ¡abstenerse de lo contaminado por la idolatría,

de Santiago (y de los falsos hermanos) por compartir mesa en Antioquía con los pagano-cristianos. Discrepan, por otra parte, de Pablo, que considera la mesa compartida un *status confessionis*; no sólo está permitida a los cristianos, según Pablo, sino que es obligatoria y no puede cuestionarse en ningún caso. Emerge de ese modo entre el judeocristianismo estricto (los falsos hermanos y Santiago) y el paulinismo una tercera corriente intermedia: la conjunción de los «hebreos», judeocristianos moderados, como Pedro, y los «helenistas», también judeocristianos moderados, como Bernabé. Aparecen así no tres, sino cuatro agrupaciones y corrientes básicas en el cristianismo más primitivo, la cuarta de ellas por aproximación entre dos grupos.

b) *Cuatro corrientes básicas en la segunda generación*

Es lógico coordinar con estas cuatro agrupaciones los cuatro conjuntos de escritos que nos han llegado de las dos generaciones siguientes. Y es atractivo establecer más diferenciaciones entre estos complejos de escritos.

Comienzo con el ejemplo más claro: el *cristianismo paulino*. Es evidente la existencia de un nexo histórico entre el Pablo real y los escritos deuteropaulinos. Tenemos aquí una prueba irrefutable de la influencia que siguen ejerciendo por mucho tiempo las posiciones sobresalientes de la primera generación. Y también de las distintas alas dentro de esas corrientes: la Carta a los colosenses y la Carta a los efesios –que, además de ser interdependientes en lo literario, son afines en lo teológico– son testigos de un paulinismo «de izquierdas»[10]; este paulinismo defiende una escatología de presente y una cristología peculiar del cuerpo, que distingue entre la cabeza y el cuerpo, pero mantiene la elevada valoración de cada

de uniones ilegales, de animales estrangulados y de sangre! Una posibilidad es que los enviados de Santiago introdujeran estas exigencias en Antioquía (así J. Roloff, *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995, 87). Otra, que las exigencias del decreto de los apóstoles se hubieran formulado después del conflicto antioqueno, para facilitar la convivencia de judeocristianos y pagano-cristianos en la misma comunidad (así la mayoría de los exegetas). Se trata de unas exigencias para foráneos (*gerim*) que constan en Lev 17 y 18, pero en vías de extinción (Lev 17, 7; 18, 6-29; 17, 13s y Lev 17, 10), como ha demostrado M Klinghardt, *Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 1988, 181ss. Se podría concluir de ese «estar en vías de extinción» que el decreto de los apóstoles fue en su momento la respuesta a corrientes fundamentalistas del judaísmo que presionaban a los cristianos de Palestina. Quizá haya que referir, por tanto, el recelo ante «los de la circuncisión» a judíos no cristianos.

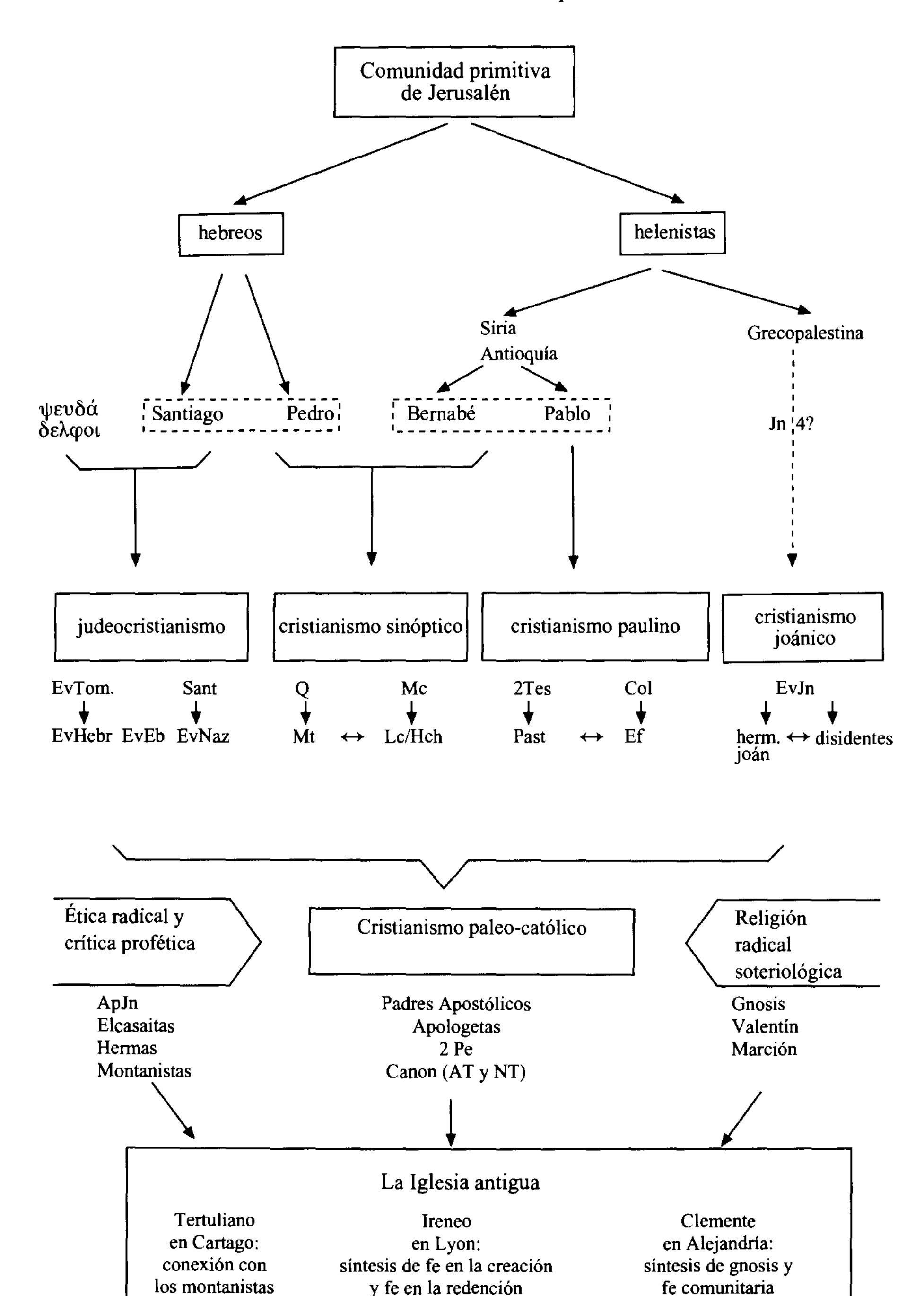
10. Este paulinismo «de izquierdas» ostenta rasgos muy conservadores. Lo indica la Carta a los colosenses precisamente, que aparece muy relacionada con la Carta a Filemón (por la lista común de nombres). Al insistir, dentro de la tabla domestica, en la parenesis de los esclavos, pretende quizá matizar la Carta a Filemón. Pero sigue siendo afín en muchos puntos al Pablo original. Mantiene el principio de igualdad (Col 3, 11) y un orden carismático en la comunidad, donde todos exhortan a todos, sin que se prevean ministerios especiales (Col 3, 16).

miembro. Difieren las cartas pastorales y la segunda Carta a los tesalonicenses: niegan tanto la proximidad de la parusía (2 Tes) como la escatología de presente (2 Tim 2, 18). Falta en ellas la eclesiología del cuerpo de Cristo; encontramos, en cambio, la metáfora de la «casa»: la comunidad es (en las cartas pastorales) la casa de Dios. Sólo el obispo posee carisma en las comunidades. Cabe hablar aquí de un paulinismo «de derechas».

También es relativamente plausible la coordinación del *judeocristianismo* y de los «falsos hermanos» –netamente distintos del primero por su actitud irreconciliable– con Santiago. Este fue la figura decisiva en Jerusalén después de la salida de Pedro. Esto no lo sabemos sólo por Hch; podemos inferirlo también de Josefo[11]. De este judeocristianismo proceden los evangelios judeocristianos conservados en fragmentos: el Evangelio de los hebreos, el de los ebionitas y el de los nazarenos. Y también aquí cabe presumir la existencia de dos alas: el Evangelio de los hebreos conoce tan bien como las pseudo Clementinas –muy posteriores– la idea gnóstica del cambio de figura del Redentor. Algunas partes del judeocristianismo aparecen dominadas por las corrientes gnósticas. El mejor testimonio de ello es el Evangelio de Tomás, que propone una teología gnóstica y otorga a la vez un rango singular a Santiago (EvTom 12). A esta ala gnóstica del judeocristianismo se contrapone otra que está próxima a los evangelios sinópticos. El Evangelio de los nazarenos es una reelaboración del evangelio de Mateo. La Carta de Santiago es afín en algunas tradiciones al sermón de la montaña. Ambos impresionan por su *ethos* social: rara vez se ha expresado el sentido de la solidaridad con los pobres con tanta claridad como en estos escritos cristianos primitivos[12].

11. Josefo deja constancia en *Ant* 20, 200 de la ejecución de Santiago, hermano del Señor. Lo destaca nominalmente de un grupo de personas anónimas que fueron ajusticiadas entonces. Su relevancia y prestigio se desprenden también del hecho de que los grupos judíos (fariseos probablemente) protestaran por la ejecución. Sobre su gran ascendiente cf. M. Hengel, *Jakobus der Herrenbruder - der erste «Papst»?*, en E. Grässer-O. Merk (eds.), *Glaube und Eschatologie*, FS Werner Georg Kümmel, Tübingen 1985, 71-104.

12. En el Evangelio de los nazarenos, Jesús cura al hombre de la mano atrofiada para que pueda volver a trabajar de albañil y no tenga que andar mendigando (EvNaz frg. 10). El joven rico se desdobla en dos ricos. De uno de ellos dice este evangelio que Jesús no le cree cuando afirma haber observado la Ley y los Profetas mientras había pobres en Israel (EvNaz frg. 16). Narra la parábola de los talentos con un mayor sentido de la justicia: sólo es castigado el siervo que malgastó el talento recibido con prostitutas y flautistas, no el que lo escondió (EvNaz frg. 18). Cf. P. Vielhauer-G. Strecker, *Judenchristliche Evangelien*, en W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, *Evangelien*, Tübingen [5]1987, 114-147; sobre EvNaz, 128-138.


Comunidad primitiva de Jerusalén
hebreos
helenistas
Siria
Antioquía
Grecopalestina
ψευδά δελφοι
Santiago
Pedro
Bernabé
Pablo
Jn 4?
judeocristianismo
cristianismo sinóptico
cristianismo paulino
cristianismo joánico
EvTom.
Sant
EvHebr
EvEb
EvNaz
Q
Mc
Mt
Lc/Hch
2Tes
Col
Past
Ef
EvJn
herm. joán
disidentes
Ética radical y crítica profética
Cristianismo paleo-católico
Religión radical soteriológica
ApJn
Elcasaitas
Hermas
Montanistas
Padres Apostólicos
Apologetas
2 Pe
Canon (AT y NT)
Gnosis
Valentín
Marción
La Iglesia antigua
Tertuliano en Cartago: conexión con los montanistas
Ireneo en Lyon: síntesis de fe en la creación y fe en la redención
Clemente en Alejandría: síntesis de gnosis y fe comunitaria

El *cristianismo sinóptico* es más difícil de clasificar. Combina sin duda pagano-cristianismo y judeocristianismo. La fuente de los *logia* ofrece un perfil inequívocamente judeocristiano, al igual que el fondo especial de Mt. El evangelio de Marcos y la doble obra lucana están influidos, en cambio, por un claro pagano-cristianismo. Encontramos, por tanto, también aquí dos alas. Pero en ninguno de los evangelios sinópticos falta el elemento antagónico. Judeocristianismo y pagano-cristianismo se combinan constantemente, sin que aparezca la teología paulina radical, que se había fijado como objetivo la unidad de ambos. Pedro y Bernabé representarían bien este enlace en la primera generación: Pedro, como misionero de Israel; Bernabé, como misionero de paganos. Tal coordinación fue apoyada por la tradición de la Iglesia antigua, que relaciona, en efecto, el evangelio de Marcos con Pedro, y lo atribuye a Juan Marcos, pariente y persona de confianza de Bernabé. No parece que tales atribuciones sean correctas; pero indican que, si el evangelio de Marcos fue atribuido siempre a un «Marcos», habrá que buscarlo en círculos que tuvieran a Juan Marcos en gran estima. Y serán aquellos círculos donde tanto Pedro como Bernabé fuesen también apreciados[13].

Resta aún, como el mayor enigma histórico del cristianismo primitivo, el *cristianismo joánico*. Hay muchos indicios para relacionarlo con aquella rama de los helenistas que evangelizó en Samaria[14]. El enlace con el evangelio de Juan se pro-

13. A mediados del siglo II lo más tarde, Papías atribuyó el evangelio de Marcos a un compañero de Pedro que escribió, como traductor, sus memorias (Eusebio, *HistEccl*, III, 39, 14s). Una mente lúcida hubiera podido inferir esto del Nuevo Testamento en el siglo II. Hay algunas escenas en las que solamente los tres discípulos más íntimos de Jesús son testigos. De Mc 10, 38s se puede desprender que los Zebedeos habían muerto. Sólo Pedro puede ser entonces el tradente de estos acontecimientos (como de la escena de la negación). Ahora bien, según 2 Pe 1, 13.15 (el pseudo) Pedro pone empeño en que se pueda recordar la verdad después de su muerte. Cabe entender esto como referencia a la puesta por escrito de su testimonio sobre Jesús, algo que se realiza en vida o después de su muerte. ¿Quién puede ser el tradente? Sólo Marcos. Porque, según 1 Pe 5, 13, Marcos está con él en Roma (= Babilonia) antes de su muerte. El evangelio de Marcos contiene, además, algunas palabras arameas traducidas (Mc 5, 41; 7, 11.34; 15, 22; 15, 34). ¿No podría ser, por tanto, este evangelio la obra de un traductor? Se comprende que, todavía hoy, algunos exegetas consideren posible que esta conclusión inteligente sea históricamente correcta. Es probable, en todo caso, que la atribución de Mc a Marcos tuviera lugar en un entorno que apreciaba mucho a Pedro y a Marcos –y tal entorno sería aquella corriente de centro dentro del cristianismo primitivo que osciló entre Pablo y Santiago en el conflicto antioqueno–.

14. Una relación del evangelio de Juan con Samaria contempla también O. Cullmann, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975. H. Köster, *Einführung*, 620, conjetura que la tradición joánica se desarrolló «en el área del judaísmo palestino, pero fuera de los territorios controlados por el sanedrín de Jerusalén; en Samaria, por tanto». Por los indicios antes aportados cabe suponer que Samaria fue espacio favorable para un desarrollo especial dentro del cristianismo primitivo, porque muchos grupos del cristianismo sinóptico evitaban expresamente este espacio (cf. Mt 10, 5). El evangelio de Juan comparte con los samaritanos la oposición al templo de Jerusalén: la purificación del templo constituye el inicio de la actividad pública de Jesús en el evangelio de Juan. Hubo también en Samaria, durante el siglo I, un ambiente favorable para formas de religión próximas a la

duce, de un lado, a través de la región de Samaria; y de otro, a través de Felipe. Samaria tiene una significación positiva en el evangelio de Juan. Mientras el «mundo» entero parece rechazar el mensaje, este es acogido aquí, por excepción, en forma positiva. El relato de la mujer samaritana habla indirectamente de la fundación del cristianismo samaritano. Que Cristo mismo sea calificado de «samaritano» (8, 48), encaja en el cuadro. Felipe desempeña un papel especial en el evangelio de Juan. A él acuden los «griegos» para ponerse en contacto con Jesús. Es el gran misionero de Samaria, según Hch 8[15]. Las noticias posteriores sobre él conducen a Asia Menor, donde suele ser localizado también (más tarde) el evangelio de Juan. Un hilo de la prehistoria del evangelio de Juan lleva, en mi opinión, a Samaria, sin que ello clarifique toda la prehistoria del evangelio de Juan. 1 Jn da a entender que hubo un cisma en la comunidad joánica: los disidentes podrían haber defendido una cristología próxima a la gnosis, una fe para aventajados (cf. 2 Jn 9). Pero sólo nos han llegado los escritos de la otra parte.

Vemos así que en todas las corrientes básicas del cristianismo podemos descubrir al menos dos alas diferentes. Y este hecho relativiza también la distinción de las cuatro corrientes principales. Porque es fácil comprobar alas de corrientes diversas que son afines entre sí: el judeocristianismo del Evangelio de los nazarenos y de la Carta de Santiago es afín al judeocristianismo de la fuente de los *logia* y del evangelio de Mateo. El ala pagano-cristiana dentro del cristianismo sinóptico, representada por Mc y Lc, es indiscutiblemente afín al cristianismo paulino: Pablo es para Lc una de las grandes figuras del cristianismo. El paulinismo «de izquierdas» de las cartas a los colosenses y a los efesios ofrece una gran afinidad, por su escatología de presente, con el cristianismo joánico; etc. Resultan así numerosos enlaces transversales entre las cuatro corrientes básicas. Tales enlaces no constituyen aún la «unidad» del cristianismo primitivo, pero sugieren la posibilidad de comunicación entre las diversas corrientes. La creación de esa unidad fue otra tarea específica. Se llevó a cabo en el cristianismo comunitario paleocatólico del siglo II.

gnosis, como demuestra la aparición de los simonianos y dositeanos. Cuando la palabra «judíos» se refiere a veces en el evangelio de Juan a habitantes de Judea (Jn 11, 54 y *passim*), el detalle podría sugerir una perspectiva local.

15. El apóstol Felipe (en el evangelio de Juan) y el evangelizador Felipe (en Hch 6, 5; 8, 5-40; 21, 8) podrían ser idénticos, y en el siglo II los identifican Papías y Polícrates (Eusebio, *HistEccl* III, 39, 8-10; III, 31, 3). Para Lc, el primero pertenece al grupo de los Doce y el segundo al grupo de los Siete. La identificación sería impensable para él, porque en Hch 6, 1ss parte del supuesto de una división de trabajo entre el grupo de los Doce y el grupo de los Siete. Pero, ¿por qué no podía pertenecer Felipe a los dos grupos, máxime cuando el segundo grupo fue fundado para resolver una disputa? Sería razonable colocar al frente un representante de los helenistas, Esteban, y un representante de los hebreos, Felipe.

Los esquemas simplifican siempre la realidad; también la presente visión panorámica. No pretende reproducir la realidad histórica punto por punto, sino ser un medio auxiliar para medir su complejidad tanto en las coincidencias como en las desviaciones. La panorámica incluye en la primera generación cristiana primitiva (hasta el año 70 d.C.) solamente conflictos que afloran en las fuentes; hubo sin duda muchos más. Menciona para el periodo siguiente, del año 70 hasta el 110, sólo grupos de escritos y corrientes que son identificables como unidad; debió de haber más que estas cuatro corrientes en el cristianismo primitivo. La panorámica intenta perfilar la compleja historia del siglo II a grandes rasgos. Todo es más complicado en la realidad. Este *ceterum censeo* de la razón histórica vale también aquí. Algunas observaciones al esquema anterior (cf. p. 304) pueden aclararlo:

1. La panorámica sugiere un origen unitario de la historia cristiana primitiva. Se guía por la concepción lucana, según la cual la comunidad primitiva de Jerusalén es el inicio de todo el desarrollo ulterior. Hay buenas razones para afirmar que el comienzo de la historia del cristianismo primitivo fue plural: parece que los partidarios de Jesús en Galilea y sus sucesores trasmitieron también su memoria independientemente de la comunidad primitiva de Jerusalén. El movimiento carismático itinerante cristiano primitivo, que aparece sedimentado en Q e influye en la Did, no se puede considerar como un «vástago» de Jerusalén, aunque los Doce –el núcleo de los seguidores de Jesús– estén conectados con ese lugar.

2. La panorámica no consigna la crisis judaizante, es decir, la contra-misión frente a Pablo, posterior al concilio de los apóstoles y al conflicto antioqueno. No sabemos exactamente qué grupos estaban detrás de esa contramisión. En Galacia y en Filipos, la contramisión presenta rasgos judaizantes; podría tratarse de grupos próximos a los ψευδάδελφοι del concilio de los apóstoles (Gál 2, 4). Podrían haber sido también judaizantes moderados los que propugnaron la adopción voluntaria de la circuncisión... y justo por eso ejercieron mayor «presión» psíquica en el plano teológico.

3. Quizá haya que complementar las cuatro corrientes básicas del cristianismo primitivo con el cristianismo de Tomás. Nuestra panorámica lo incluye como el ala judeocristiana próxima a la gnosis. Encontramos en el Evangelio de Tomás un desarrollo de la teología sapiencial judía: sin rebajar al Dios creador del mundo, enjuicia al mundo como algo ajeno; y sin rebajar a los *pistikoi*, defiende un conocimiento superior. Continúa quizá por su cuenta el radicalismo itinerante cristiano primitivo.

4. Las corrientes básicas del cristianismo primitivo que afloran en escritos posteriores al 70, figuran yuxtapuestas en nuestra panorámica. Parece que los grupos fueron más o menos contemporáneos entre sí; pero esta contemporaneidad no existe entre los escritos que ellos generaron: el evangelio de Juan es posterior a los sinópticos, en opinión de la mayoría, y presupone la existencia de uno o dos evangelios sinópticos, aunque el autor no los utilizara como «fuente» directa. Entre los evangelios judeocristia-

nos, al menos el de los nazarenos es una reelaboración del evangelio de Mateo –más reciente, por tanto–. La versión final del Evangelio de Tomás podría ser igualmente posterior a estos evangelios sinópticos.

5. Las diversas alas de las cuatro corrientes básicas tienen contactos recíprocos. El mejor ejemplo es el evangelio de Lucas junto con los Hch. Esta obra doble surgió sin duda en el área de irradiación paulina. Algunos puntos de contacto no aparecen directamente en nuestro esquema: los disidentes de las cartas joánicas muestran, además de la cercanía a ideas gnósticas posteriores, una afinidad con el judeocristianismo; estos disidentes, consignados en el margen derecho del esquema, lindan así con el judeocristianismo afín a la gnosis, que figura en el margen izquierdo, al lado opuesto, como si estuvieran especialmente alejados de los disidentes joánicos.

6. La historia de Pablo es más compleja todavía. Junto al paulinismo de izquierdas y de derechas en Col-Ef por una parte, y las Cartas pastorales por otra, podemos entrever aún una corriente ascética radical que nos ha llegado en los Hechos de Tecla. Pablo aparece ahí como predicador de la continencia. Aconseja a las jóvenes evitar el matrimonio, y contradice en puntos decisivos al Pablo de las cartas pastorales.

7. El esquema recoge la primitiva crítica profética cristiana como si fuera posterior a las cuatro corrientes básicas del cristianismo primitivo. Pero es expresión de una crisis estructural que lo acompaña desde el principio. Denota generalmente una fuerte influencia judeocristiana. Esto vale especialmente para los profetas que están detrás de la fuente de los *logia*, para el profeta del Apocalipsis de Juan y para los profetas Hermas de Roma y Elcasai de Cisjordania, mensajeros ambos de una segunda conversión.

8. La etiqueta de «religión soteriológica radical» engloba una variedad interna de corrientes que requieren exposición propia. Hay que distinguir entre los primeros «sistemas» gnósticos de Cerinto, de los simonianos y de Carpócrates, y los sistemas posteriores. Valentín y Basílides forman una «clase» aparte. Sólo una vez reconocida la distancia de ambos respecto a los sistemas gnósticos posteriores, cabe incluir también a Marción dentro de la gnosis en sentido lato. Es verdad que Marción, con su mensaje de las dos divinidades, difiere netamente del monismo de los grandes «gnósticos» Valentín y Basílides; pero justo por eso está tan lejos o tan cerca de ser un gnóstico típico como lo están ambos. También podría dar una falsa impresión la «lejanía» de la gnosis respecto al judeocristianismo, sugerida por nuestra panorámica: muchos escritos gnósticos denotan una proximidad al judeocristianismo. Basta recordar el puesto prominente que otorgan estos escritos a Santiago, el hermano del Señor.

La separación entre las cuatro corrientes básicas y los padres apostólicos sugiere una cronología errónea: los escritos neotestamentarios tardíos (Past; 2 Pe) y los padres apostólicos pertenecen a la misma fase. La Didajé podría ser del siglo I; representa, al menos, unas tradiciones muy antiguas. Por lo demás, la Carta a los hebreos y Bernabé, el evan-

gelio de Juan y las cartas de Ignacio, las cartas pastorales y Policarpo, están cronológica mente próximos. Las fronteras entre los escritos canonizados y los «Padres apostólicos son tenues.

c) *El cristianismo comunitario paleocatólico y su controversia con las «herejías»*

Durante el siglo II confluyen estas cuatro corrientes básicas en el *cristia nismo comunitario paleocatólico*. El testimonio más importante de este cris tianismo es, a mi juicio, el *canon*[16]. El canon del Nuevo Testamento reúne es critos de las cuatro corrientes básicas. Faltan, no obstante, escritos tanto de ala más radical del judeocristianismo (Evangelio de los hebreos y Evangeli de Tomás) como del ala más radical del cristianismo joánico, a la que no po demos referir ninguno de los escritos conservados. Faltan además todos los es critos gnósticos. El canon es –merced a la recopilación, pero también a la ex clusión de muchos escritos– la gran prestación consensual del cristianism comunitario. Este cristianismo paleocatólico no se limita, sin embargo, a reu nir los escritos neotestamentarios; produce también escritos propios: para l exposición de cara al exterior, la *apologética*, donde trata de interpretarse a s mismo para otros (Arístides, Justino, Teófilo de Antioquía y otros); para la propias comunidades, los escritos reunidos bajo el concepto de *padres apos tólicos*; y para la controversia con los herejes, los primeros escritos heresioló gicos. El cristianismo comunitario paleocatólico fue cuestionado desde do vertientes: primero, desde una religión soteriológica radical, la gnosis, que di solvería el sistema semiótico cristiano en un lenguaje simbólico general; se gundo, desde unos movimientos proféticos de renovación de diversa intensi dad. Ya el Apocalipsis, de finales del siglo I, y el Pastor de Hermas, del sigl II, son escritos proféticos que pretenden ayudar a la renovación de la Iglesia Pero el anhelo de una renovación interior del cristianismo desde su espírit profético original brota sobre todo de la «nueva profecía» del montanismo. E desafío más peligroso, sin embargo, fue quizá Marción. Defendía una teologí próxima a la gnosis, con la pretensión profética de mediar entre una nueva peculiar revelación y un *ethos* radical. Se combinan en su figura los dos mo vimientos que perturbaron al cristianismo comunitario paleocatólico: las here jías gnósticas por una parte, los movimientos proféticos de renovación po otra.

16. Sobre la génesis del canon cf. B. Metzger, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993 = *The Canon of the New Testament*, Oxford 1987; H. Y Gamble, art. «Canon», «New Testament», en ABD I (1992), 852-861.

Pero también frente a estas corrientes molestas e inquietantes, de izquierdas y de derechas, demostró la Iglesia antigua su capacidad de integración. Se comprueba en los tres grandes teólogos de la Iglesia antigua: Tertuliano supo encajar el montanismo en su teología; aunque él era de una ortodoxia reconocida, se afilió al montanismo en la fase tardía de su vida. Clemente de Alejandría, por su parte, supo acoger la gnosis en su teología paleocatólica. Ireneo sobresalió, en cambio, como teórico del canon. Su teología, centrada en la historia de la salvación, que atribuyó igual rango a la fe en la creación y a la fe en la redención, se puede considerar como una respuesta madura a la pregunta de Marción. Cabe afirmar, en suma, que el canon es la gran respuesta del cristianismo primitivo en su fase final a la crisis de identidad de la Iglesia.

2. *La formación del canon como reconocimiento de la pluralidad*

El canon conserva (y acota) la pluralidad orgánica del cristianismo primitivo. Podemos inferir de la formación del canon una cuádruple opción en favor de la pluralidad: 1. El Antiguo Testamento se conserva junto al Nuevo. 2. Los evangelios y las cartas aparecen en plano de igualdad. 3. Se canonizan cuatro evangelios en lugar de uno solo. 4. Junto a las cartas de Pablo figuran las cartas católicas. Aunque sólo podemos hacer conjeturas sobre los factores que impulsaron este proceso hacia la conservación de la pluralidad, ya que no se han conservado fuentes directas sobre la formación del canon, cabe aventurar algunas tesis.

a) *La opción por el desglose de todo el canon en Antiguo y Nuevo Testamento*

Suponer que hubo una decisión expresa de asumir el Antiguo Testamento sería malentender la opción en favor del canon bimembre de Antiguo y Nuevo Testamento. Nuestro «Antiguo Testamento» era en realidad la Sagrada Escritura de los judíos y, por eso, también la Biblia de Jesús, de los primeros discípulos y de las comunidades cristianas primitivas. Lo que cabe afirmar es, más bien, que hubo una opción expresa de colocar otros escritos junto a este Antiguo Testamento preexistente, no como ampliación de la única suma de escritos canónicos, sino como nueva suma o recopilación junto a la antigua, como «Nuevo Testamento» junto al «Antiguo Testamento». ¡Hubiera sido perfectamente obvio adoptar los evangelios como continuación de los libros históricos veterotestamentarios; y la literatura epistolar, como testimonios de una nueva profecía![17]. El cristianismo

17. La posibilidad de considerar las cartas como testimonios de un espíritu profético aparece confirmada por las cartas del Apocalipsis a distintas comunidades (Ap 2, 1–3, 22) y por el marco

primitivo tuvo ocasión, en todo caso, de examinar el nexo orgánico con el Antiguo Testamento cuando Marción propuso un canon que no contenía ese testamento.

Marción[18] llegó a Roma el año 140 aproximadamente. Era un rico naviero del Mar Negro que se presentó al principio como benefactor de la comunidad romana; pero esta se separó ya de él hacia 144 d.C. La razón de ello fue su teología, que posee también un trasfondo histórico. Entre los años 132-135, los judíos fueron vencidos en una guerra caracterizada por su gran crueldad, después de que, antes, dos revueltas hubieran sido aplastadas de modo sangriento, en Palestina durante los años 66-74, y en todo el Oriente próximo entre 115-117. Desde 135 los judíos no pueden ya entrar en Jerusalén. Después de 135, Marción llamó la atención en Roma con sus «antítesis» entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. De ese modo, el mayor distanciamiento de la religión madre judía dentro del cristianismo primitivo se produjo cuando todo el mundo se apartaba de un pueblo machacado y vencido[19]. Marción consideró el Antiguo y el Nuevo Testamento como la revelación de dos divinidades diferentes. En su libro *Antítesis* confrontó los antagonismos que había descubierto entre ambos[20]:

El Dios del AT es un Dios de justicia y venganza	El Dios del NT es un Dios de amor y misericordia
El Dios del AT es un Dios menor: el creador de este mundo imperfecto y el Dios de Israel	Jesús es, en cambio, un enviado del Dios altísimo, que no se había revelado hasta entonces en este mundo
El Dios del AT enseña: ojo por ojo, diente por diente	Jesús proclama, en cambio, la renuncia a la venganza y el amor a los enemigos
Eliseo, en nombre del Dios del AT, deja que unos osos devoren a unos chiquillos	Jesús, en cambio, proclama en nombre de su Dios: «Dejad que los niños se acerquen a mí»

epistolar del Apocalipsis en su conjunto. Cf. M. Karrer, *Die Johannesoffenbarung als Brief* (FLANT 140), Göttingen 1985.

18. La obra clásica sobre Marción sigue siendo A. von Harnack, *Markion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924. Una reseña de Marción a la altura de la investigación actual ofrece A. M. Ritter, en C. Andresen-A. M. Ritter, *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen ²1999, 65-69.

19. El distanciamiento de la religión judía no significa en Marción una repulsa antisemita del pueblo judío, sino una crítica teológica del Dios creador que mantiene la alianza con este pueblo –muchas veces, con el resultado de que Marción exime de responsabilidad al pueblo judío–. Los adversarios de Marción querían, en cambio, defender al Dios del Antiguo Testamento y atribuir a la incomprensión de los judíos todo lo que Marción atribuyó a su Dios. Por eso está justificada la postura de Heikki Räisänen de absolver a Marción del reproche de hostilidad hacia los judíos; cf. *Marcion, Muhamed*, 64-80. Se podría decir, en categorías modernas, que Marción no fue antisemita sino un teólogo antijudaizante. Habida cuenta de las repercusiones que tuvo históricamente la tercera guerra judía, cabría suponer en él, más bien, un sentimiento de compasión hacia ese pueblo que fue conducido por su dios a aquel desastre. ¡Marción comparte las esperanzas mesiánicas en un cambio en la situación de opresión del pueblo judío, y lo considera válido y legítimo!

20. Cf. A. von Harnack, *Markion*, 256-313.

Josué hace en el AT que el sol se ponga	En el NT, Pablo exhorta en cambio: «No dejéis que el sol se ponga sobre vuestra ira»
El Dios del AT permite la poligamia y el divorcio	El Dios del NT ordena la monogamia y prohíbe el divorcio
El Dios del AT impone el sábado y la Ley	Jesús, en cambio, libera del sábado y de la Ley

Se sigue discutiendo hasta hoy si la formación del canon cristiano primitivo fue, y hasta qué punto, una respuesta explícita a Marción[21]. Poseemos, sin embargo, un indicio aparentemente nimio de que el cristianismo primitivo, al mantener el Antiguo Testamento, marcaba diferencias expresamente frente a Marción. Todos los manuscritos cristianos del Antiguo Testamento en griego y del Nuevo Testamento abrevian los *nomina sacra* y, en especial, los *nomina divina*[22]. Figura en ellos la abreviatura ΘΣ por ΘΕΟΣ, la abreviatura ΚΣ por ΚΥΡΙΟΣ, la abreviatura ΠΝ por ΠΝΕΥΜΑ. Lo hacen así en el Antiguo Testamento *y* en el Nuevo, y es una singularidad de los amanuenses cristianos que no se observa en otros. El uso de tales abreviaturas viene a ser el «sello» de la escritura cristiana –junto con el códice en forma de libro–. Es posible que los amanuenses cristianos se inspirasen en el tetragrama יהוה, que encontraban en sus modelos, los manuscritos de los Setenta, en trascripción griega. Pero es una creación propia en lo esencial. Los amanuenses dan a entender de ese modo que el Dios del Antiguo Testamento es el mismo que el Dios del Nuevo. En ambos se revela la misma realidad sagrada.

b) *La opción por el desglose del Nuevo Testamento en sección de evangelios y sección de apóstoles*

La parte neotestamentaria del canon era en sí bipartita. También el canon de Marción abarcaba el evangelio y una parte dedicada a los apóstoles. Marción consideró como evangelio el de Lucas; y como parte correspondiente a los apóstoles, las diez cartas de Pablo, es decir, nuestras cartas canónicas de Pablo sin la Carta a los hebreos ni las cartas pastorales. Pero dado que las dos partes habían sido falsificadas y reelaboradas por «falsos hermanos» judaizantes, Marción intentó re-

21. Así, sobre todo, H. von Campenhausen, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968, que investigó dos temas en la formación del canon: la autoimposición progresiva de los distintos escritos en virtud de su contenido y la repentina confrontación de la Iglesia con el canon de Marción. Cf. A. M. Ritter, HDThG I, 79-84. Aunque no fue Marción el único en concebir la idea de crear una recopilación de escritos autoritativos, actuó de catalizador para acelerar la formación del canon.

22. Cf. D. Trobisch, *Die Endredaktion des Neuen Testaments* (NTOA 31), Freiburg Schweiz-Göttingen 1966, que considera estas abreviaturas como indicio de redacción final.

construirlas en la versión original por la vía de la crítica literaria. El evangelio de Lucas sufrió una fuerte reducción –de todos los relatos de infancia, por ejemplo–. Las cartas paulinas fueron depuradas de interpolaciones judaizantes.

Marción no fue el primero en plasmar la idea de ese canon bipartito. Se encontró ya con ella, implícitamente, en el *corpus Johanneum*. Tenemos en este corpus una recopilación de escritos que coinciden en la teología y en el estilo –analistas modernos han detectado las sutiles diferencias entre el evangelio de Juan y las cartas de Juan–. Se combinan aquí por primera vez los dos géneros literarios más importantes del canon neotestamentario –evangelio y carta– en una recopilación homogénea que se presenta revestida de autoridad: el evangelio de Juan pretende ser el testimonio auténtico y verdadero en favor de Jesús; y entre las cartas, la primera también participa intensamente de esa pretensión de autoridad.

El *corpus Johanneum* tuvo su «Sitz im Leben» principalmente en Asia Menor –que es donde mejor aparece atestiguada la historia de su infuencia[23]–. Por otra parte, Marción procede de Asia Menor y parece haber estado también en las pequeñas ciudades egeas de esa región. No sería impensable, por eso, que Marción se inspirase en el *corpus Johanneum* para la idea de su canon bipartito. No poseemos, sin embargo, ninguna prueba concreta de ello.

En cualquier caso, el canon de Marción y el *corpus Johanneum* fueron afines en un aspecto: recopilaron escritos que contenían una sola teología, o para los que sólo cabía postular la misma teología. El *corpus Johanneum* lo consigue por la unidad de estilo e ideario. En cuanto al canon de Marción, habría que presuponer que este conocía ya la atribución del evangelio de Lucas al «Lucas» compañero de Pablo, y que se decidió así, entre otras razones, por este evangelio. Esto no es seguro, porque el evangelio de Lucas es, para Marción, *el* evangelio sin más.

La formación del canon se caracteriza, en todo caso, por reunir (tanto en los evangelios como en las cartas) escritos de diferente orientación teológica. Examinemos esta opción por la pluralidad en cada caso.

c) *La opción por el cuádruple evangelio*

Cuando Marción incluye un solo evangelio en su canon, no aporta ninguna novedad revolucionaria, al igual que cuando establece el canon neotestamentario bimembre. Porque muchas comunidades y regiones mantuvieron hasta bien entrado el siglo II la tendencia al «principio de un solo evangelio». Poseían un evangelio y creyeron tener con él una base suficiente para su fe. Porque, durante mu-

23. M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993, 9-95 = *The Johannine Question*, Philadelphia 1989, demuestra la existencia de una historia efectiva especialmente densa del evangelio de Juan y de las cartas joánicas en Asia Menor.

cho tiempo, el fundamento de esta fe fue «el evangelio» como mensaje oral de salvación, y no como un determinado escrito. Los documentos que acreditan el principio de un solo evangelio abundan especialmente en la región siria:

- La Didajé menciona varias veces «el evangelio» como texto escrito y se refiere probablemente al evangelio de Mateo[24]. Cita, en efecto, el padrenuestro en una versión próxima a este evangelio. Como habla siempre del evangelio en singular, la Didajé sólo conoció posiblemente un evangelio –al parecer, sin atribuirlo a un autor determinado; es decir, como escrito anónimo–.
- El sirio Taciano conoció en Roma el canon de cuatro evangelios; pero cuando lo reconvirtió en un único evangelio, el *Diatessaron*, que llegó a ser en Siria la forma normal, apenas introdujo una novedad. Su concordancia de los evangelios se impuso en Siria, más que nada, porque allí se habituaron a oír de *un* solo escrito evangélico el mensaje del único evangelio.
- Un tercer documento relativo a este principio de un solo evangelio son los evangelios judeocristianos. Cierto que cabe señalar aquí tres evangelios: el de los hebreos, el de los nazarenos y el de los ebionitas; pero no fueron asignados a determinados autores, sino a diversos grupos cristianos. Esa asignación a grupos sólo tiene sentido si un evangelio gozó siempre de prestigio canónico exclusivo en el grupo respectivo. Los indicios llevan también aquí a Siria. Sabemos que el Evangelio de los nazarenos era leído por judeocristianos en Berea[25].
- Un cuarto documento es, posiblemente, el Evangelio de Pedro, que está escrito en primera persona de singular. Según Eusebio (*HistEccl* VI, 12, 36), era leído a finales del siglo II en una comunidad de Rosos de Siria –el relato de Eusebio no especifica si juntamente con otros evangelios, pero no es probable–. Este evangelio, en efecto, no es denominado «evangelio según Pedro», título que lo distinguiría de otros, sino «evangelio de Pedro».
- El principio de un solo evangelio podría haberse difundido más allá del área de Siria. Ireneo considera como signo distintivo de los herejes el poseer un solo evangelio. El evangelio de Mateo es, según él, el Evangelio de los ebionitas; el de Lucas, el Evangelio de los marcionitas; el evangelio de Marcos es preferido por aquellos «que separan a Jesús de Cristo, consideran a Cristo impasible y atribuyen la pasión exclusivamente a Je-

24. Did 8, 2; 11, 3; 15, 3.4 cita un determinado evangelio, probablemente el de Mateo; así K. Wengst, *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt 1984, 25ss.

25. De la difusión del Evangelio de los nazarenos en Berea dan testimonio Jerónimo, *De vir. il.* 3, y Epifanio, *Haer.*, 29, 7.7 (cf. W. Schneemelcher, NTAp I, 121.118).

sús». El evangelio de Juan, en fin, es preferido por los valentinianos (*Adv. haer.* III, 11, 7-8). Estos herejes se limitan así, seguramente, a continuar una tradición mucho más difundida. Sólo tras la aparición del canon de los cuatro evangelios pudo convertirse la adhesión a un solo evangelio en señal de herejía.

Parece que el canon de los cuatro evangelios era una realidad a mediados del siglo II. Hacia 180 d.C. en efecto, Ireneo defiende el «evangelio cuadriforme» (εὐαγγέλιον τετράμορφον) como una necesidad teológica, con numerosas analogías cosmológicas y de historia sagrada: así como hay cuatro puntos cardinales y cuatro vientos en la creación, y como la historia sagrada se divide en cuatro alianzas (con Adán, Noé, Moisés y Jesús), hay también cuatro evangelios. Se corresponden con las cuatro figuras celestiales descritas en Ap 4, 7: Juan (¡no Marcos!) es el león, Lucas el toro, Mateo el hombre y Marcos el águila (Ireneo, *Adv. haer.* III, 11, 7-8).

Encontramos, sin embargo, ya antes de Ireneo referencias a un canon de cuatro evangelios. Justino escribe a mediados del siglo II acerca de las «memorias cuyos autores aseguro que fueron los apóstoles de Jesús y sus sucesores» (*Diál* 103, 8). Estas «memorias» (ἀπομνημονεύματα) las denomina también «evangelios» (I *Apol* 66). Justino distingue en ellas los escritos de los apóstoles y los escritos de sus discípulos (ambas palabras en plural) –presupone por tanto, al menos, dos evangelios de apóstoles y otros dos de discípulos[26]–. Teniendo en cuenta que Justino cita sin duda los evangelios de Mc y Lc, compuestos por discípulos, y de los evangelios de apóstoles el de Mt y, probablemente, también el de Juan (Jn 3, 3-5 en *Apol* 61, 4), es bastante seguro que conoce nuestros cuatro evangelios canónicos. De ese modo quedaría demostrado, para Roma, el canon de los cuatro evangelios a mediados del siglo II. El documento más antiguo para Asia Menor sería Papías si fuera posible demostrar que conoció, además de los evangelios de Mateo y de Marcos, otros evangelios canónicos; pero no es posible probarlo[27].

Las razones que se aducen para afirmar, sólo por inferencia, que Papías conoció otros evangelios canónicos y, en especial, el evangelio de Juan, son las siguientes:

26. Que Justino presupone ya el canon de los cuatro evangelios lo demuestra G. N. Stanton, *The Fourfold Gospel*: NTS 43 (1997) 317-346. Sobre el pasaje antes citado cf. pp. 330s.

27. Sobre el conocimiento de los cuatro evangelios por Papías se muestra escéptico U. H. J. Körtner, *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums* (FRLANT 133), Göttingen 1983, 167ss.173ss.

1. Papías menciona a los discípulos en el orden de Andrés, Pedro, Felipe, Tomás, Santiago, Juan, Mateo, etc. (Eusebio, *HistEccl* III, 39, 4 = frg. 5) –el orden de los tres primeros discípulos coincide con el que aparece al comienzo del evangelio de Juan (Jn 1, 40ss)–. ¿Es posible esto sin conocer el evangelio de Juan? Tal argumento, sin embargo, no es muy convincente. En Jn 1 aparece, además de Andrés, otro discípulo anónimo. Y Natanael no es mencionado en Papías.

2. Papías critica el evangelio de Marcos por el orden de las distintas perícopas (Eusebio, *HistEccl* III, 39, 15 = frg. 5). Si Papías ofrece, por otra parte, la presentación de los discípulos en el «orden» del evangelio de Juan, ¿utiliza este evangelio como criterio tácito para sus juicios sobre otros evangelios?, ¿o basta considerar como razón de su juicio crítico sobre el orden del evangelio de Marcos la preeminencia que Papías otorga a la tradición oral por encima de los evangelios (escritos)… y la defensa de su propia obra, que recoge diversas tradiciones sobre Jesús sin un orden cronológico?

3. La atribución de los evangelios a Mateo y a Marcos está atestiguada con seguridad, según Papías. Si se tiene el convencimiento de que esta atribución a autores individuales sólo se produce con la aparición del canon de los cuatro evangelios, cuando hubo que distinguir el único evangelio «según cuatro autores», ello indicaría el conocimiento del canon de los cuatro evangelios. Pero este argumento depende de una hipótesis sobre la que no hay consenso.

4. Consta que Papías conoce la primera Carta de Juan (Eusebio, *HistEccl* III, 39, 17). Entonces, ¿no tuvo que haber conocido también el escrito principal del *corpus Johanneum*?, ¿no es esto, además, históricamente probable por otras razones? El evangelio de Juan tuvo una amplia recepción, sobre todo, en Asia Menor.

5. Un prólogo tardío a los evangelios (el «argumentum secundum Johannem» = frg. 20) remite al quinto libro de Papías para la afirmación de que el evangelista Juan dictó a este su evangelio.

6. En una fuente armenia, Papías pasa a ser el autor del episodio de la adúltera (Jn 7, 53–8, 11), quizá por conclusión errónea de un pasaje de Eusebio (*HistEccl* III, 39, 17) en la que este afirma haber leído dicho episodio u otro semejante en Papías y en el evangelio de los hebreos[28]. Este apunte, por tanto, no tiene mayor valor que la tradición de Eusebio, tradición que nada dice sobre el conocimiento del evangelio de Juan por Papías.

Desgraciadamente, todos estos argumentos no son lo bastante sólidos para permitir una conclusión segura. Porque no neutralizan el argumento contrario de que Eusebio, a pesar de su gran interés en demostrar la aparición temprana de los escritos canónicos, calla sobre un supuesto conocimiento de los evangelios de Lucas y de Juan por Papías.

28. Cf. F. Siegert, *Unbekannte Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern*: NTS 27 (1981) 605-614.

Ahora bien, dado que los evangelios se citan sin nombre del autor hasta mediados del siglo II, hay bastantes indicios de que el canon de los cuatro evangelios apareció poco antes de esa época, en una ruptura explícita de la tendencia al principio de un solo evangelio. Marción impulsó quizá indirectamente la aceptación del canon de los cuatro evangelios, porque sus adversarios paleocatólicos pudieron descalificar la tendencia a un único evangelio, propugnada desde Marción, como nota distintiva de los grupos heréticos. En pocas palabras: la «innovación revolucionaria» del siglo II fue el canon de los cuatro evangelios, no el canon unievangélico de Marción.

Así lo indica también el hecho de que dos de los cuatro evangelios fueran «desgajados» de su contexto original. El evangelio de Lucas aparece redactado como una obra doble compuesta por evangelio y Hechos de los apóstoles. El canon de los cuatro evangelios disoció este evangelio de su continuación. La historia posterior del canon lo mantiene también separado de ella. Los Hechos de los apóstoles se trasmiten generalmente junto con las cartas católicas: Hch contenía los «hechos de los apóstoles»; las cartas católicas, las correspondientes «cartas de los apóstoles». Igualmente hubo que desgajar el evangelio de Juan del *corpus Johanneum*. La formación del canon de los cuatro evangelios interrumpió así unas tendencias inequívocas a la concentración de escritos (Lc+Hch y Jn+cartas de Juan).

La formación del canon contrastaba, por último, con un objetivo inmanente a algunos evangelios canónicos. El evangelio de Mateo pretende compendiar la enseñanza de Jesús en forma definitiva. Hay que encontrar en él «todo» lo que Jesús encomendó a sus discípulos (Mt 28, 20), y en una forma que garantice la presencia de Jesús entre sus discípulos hasta el fin del mundo; en una figura definitiva, por tanto. Quizá el evangelio de Mateo se distancia expresamente, en dos pasajes, de otras formas de la tradición referida a Jesús. Habla dos veces, a propósito del anuncio universal, de «*este* evangelio del reino de Dios» (Mt 24, 14; 26, 13). ¡Sólo quiere ver anunciado en el mundo entero *su* «evangelio»![29]. El evangelio de Mateo no pide ser leído, en modo alguno, como mero complemento del evangelio de Marcos. Quiere sustituir a este evangelio, el más antiguo... y, por ello, lo recoge casi totalmente.

Lo mismo vale para el evangelio de Lucas. En el prólogo expresa programáticamente la intención de sobrepasar a todos los anteriores. Muchos han «intentado» ya antes de él informar sobre Jesús; pero sólo Lucas promete la necesaria garantía del informe. También el evangelio de Lucas recoge casi todo el evangelio

29. Cuando el evangelio de Mateo habla de «este evangelio», se refiere obviamente al contenido de su escrito, no al escrito mismo. «Evangelio» es aún, exclusivamente, un concepto kerigmático y no literario.

de Marcos y la fuente de los *logia*. El que lo lea debe saber todo lo necesario para conocer la fe cristiana y asegurarse de su fe.

Los primeros intentos de afirmar la existencia de distintos evangelios los encontramos en el evangelio de Juan. En las dos conclusiones del libro, el evangelio de Juan hace constar que ofrece sólo una selección entre las tradiciones, mucho más amplias, que existen sobre Jesús, selección que es suficiente para alcanzar, mediante la fe, la vida eterna (Jn 20, 30s), y que es el verdadero testimonio del discípulo preferido (Jn 21, 24s). Pero junto a este testimonio hay margen para más evangelios: «Si se escribiera todo (sobre Jesús), pienso que ni el mundo entero bastaría para contener los libros que se escribieran» (Jn 21, 25). Estos pasajes no contemplan aún una recopilación exclusiva de escritos evangélicos. Subrayan precisamente la ingente cantidad de escritos evangélicos posibles. Tampoco contemplan la equivalencia de distintos evangelios. Se subraya antes la «verdad» del testimonio sobre Jesús contenido especialmente en el evangelio de Juan; pero el texto abre aquí el camino a la aceptación de muchos evangelios. Si el *corpus Johanneum* fue pionero en el enlace de la forma evangélica y las cartas, fue también orientador en la aceptación de varios evangelios.

d) *La opción por las cartas de Pablo y las cartas católicas*

Las cartas de Pablo aparecen en los inicios de la historia de la literatura cristiana primitiva. Parece que ejercieron influencia en muchas comunidades ya antes que los evangelios. Sólo así se comprende que surgieran a hora tan temprana las cartas pseudo-epigráficas, que pretendían igualmente influir en las comunidades bajo el nombre de Pablo. Nada mejor para certificar la precoz autoridad «canónica» de las cartas de Pablo que la aparición de una serie de cartas paulinas seudónimas, comenzando por los escritos deuteropaulinos Col, Ef y 2 Tes que, junto con las cartas auténticas Flp, 1 Tes y Flm, fueron añadidas, en un primer anexo, a una recopilación original de cartas de Pablo que constaba de Rom, 1 Cor, 2 Cor y Gál[30]. Siguieron las cartas pastorales, que forman claramente un segun-

30. D. Trobisch, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1989; Id., *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik*, Gütersloh 1994, 80ss, ha visto con acierto, a mi juicio, que las cartas de Pablo están ordenadas por su extensión, pero que este principio se incumple dos veces: las cuatro primeras cartas, Rom, 1 Cor, 2 Cor y Gál, se suceden por este orden, y comprenden el 18, 4%, el 17%, el 11, 9% y el 5, 9%, respectivamente, del total de las 13 cartas. Ef es, como se sabe, más extenso que Gál. Con él comienza una segunda serie: Ef (6, 4%), Flp (4, 3%), Col (4, 2%), 1 Tes (4, 0%), 2 Tes (2, 2%). Las cartas pastorales siguen el principio ordenador por tercera vez: 1 Tim (4, 7%), 2 Tim (3, 5%), Tit (2, 0%), Flm (0, 8%). La Carta a los hebreos, con el 14, 1 %, queda fuera de este orden, o las distintas recopilaciones la intercalan en diferente puesto. Hay muchos indicios de que hubo una recopilación original de cartas de Pablo que abarcaba Rom, 1/2 Cor y Gál. Se fue completando con dos anexos: primero, una recopilación de Ef, Flp, Col, 1/2 Tes y Flm; luego, una recopilación con las cartas pastorales.

do anexo dentro del *corpus Paulinum*, y faltan en el canon de Marción. Con este *corpus Paulinum*, desarrollado rápidamente, Pablo ganó un peso en la literatura cristiana primitiva que no siempre correspondía a su puesto real en el cristianismo de la época. Al menos las cartas católicas, reunidas posteriormente, dan la impresión de ser un contrapeso al predominio de la influencia paulina.

Estas cartas católicas se atribuyen con preferencia, quizá no por azar, a las tres «columnas» del cristianismo primitivo que, según Gál 2, 9, fueron interlocutores de Pablo y Bernabé en los debates del concilio de los apóstoles: Santiago, Pedro y Juan. Para Judas, el hermano del Señor, no encontramos correspondencia en el concilio, a menos que lo identifiquemos con el Judas que menciona Hch en el decreto de los apóstoles, junto con Silas, como portador del mismo (Hch 15, 27), y al que sólo el relato marco identifica como Judas Barsabás (Hch 15, 22).

Las cartas joánicas desempeñan también un papel importante como contrapeso del *corpus Paulinum*. Son tres escritos que constituyen el centro de las siete cartas católicas. Para los grupos que formaron el canon, su autor era a la vez autor del Apocalipsis; las siete circulares a comunidades de Asia Menor eran atribuidas a él. El Canon de Muratori llega a afirmar que Pablo había tomado como modelo estas siete circulares a siete comunidades, porque él también escribió a siete comunidades (cf. Canon de Muratori Z. 47s; 57ss). Las diez cartas joánicas en total forman así el contrapeso más fuerte a las trece cartas canónicas de Pablo. Junto con las otras cuatro cartas católicas (1/2 Pe, Sant, Jud), las cartas no paulinas superan así, incluso en número, a las paulinas.

La tesis de que la recopilación de las cartas católicas se hizo expresamente como un contrapeso al *corpus Paulinum* se desprende de 2 Pe. Esta carta presupone claramente todas las partes del canon neotestamentario. Hace una referencia directa a otra carta católica: la primera de Pedro (2 Pe 3, 1). Conoce el canon de los cuatro evangelios: sin duda le es familiar el evangelio de Mateo, porque alude en 2 Pe 1, 16-18 al relato de la transfiguración en su versión mateana; pero conoce quizá también la versión lucana, ya que incluye la palabra clave «gloria» (δόξα) (Lc 9, 32). La carta 2 Pe alude, además, al evangelio de Marcos cuando asegura poner empeño en que la comunidad, después de su muerte, «pueda guardar» todo eso «en la memoria» (1, 15, cf. 1, 13), como queriendo legar un apunte escrito de sus «recuerdos». Sólo podría referirse de este modo al evangelio de Marcos. Del evangelio de Juan conoce el vaticinio de Jesús sobre el martirio de Pedro (Jn 21, 18s; cf. 2 Pe 1, 14). Lo decisivo para nosotros es que 2 Pe conoce el *corpus Paulinum*. Habla sumariamente de «todas» las cartas del «querido hermano Pablo»; pero marca una clara distancia frente a ellas: son difíciles de entender; hay ignorantes y frívolos que las tergiversan (2 Pe 3, 16). Le molesta su creencia en una parusía próxima. Declara categóricamente que Pablo pidió paciencia escato-

lógica en todas sus cartas, algo objetivamente erróneo, pero que expresa cómo parece haber entendido el autor la escatología inminente de las cartas de Pablo.

Habida cuenta de que la carta 2 Pe presupone ya una buena parte de todo el canon neotestamentario, es posible que estuviera relacionada de cerca con la formación del canon. Quizá fue escrita en forma de carta pseudónima, como una especie de «editorial» de los promulgadores del canon, que se ocultaron detrás del nombre del primer apóstol. Asumieron la polémica con los disidentes aludidos en la Carta de Judas y dejaron entrever así la orientación antiherética de la formación del canon, en la que los editores podrían haberse referido, entre otras corrientes, a la gnosis. Combatían, al mismo tiempo, la expectativa de una parusía próxima por parte de algunos movimientos proféticos del cristianismo primitivo, expectativa que se reavivó en el Apocalipsis, en el Pastor de Hermas y en la nueva profecía, y llevaba a nuevos desencantos y al escarnio. 2 Pe confirma inequívocamente, si se lee con las premisas indicadas, la impresión de que las cartas católicas son un contrapeso a las cartas de Pablo. Pero, a pesar de la distancia que guarda frente a ellas, 2 Pe no trata de excluir del canon las cartas del «querido hermano Pablo».

El canon es la gran contribución del cristianismo primitivo paleocatólico, que yo preferiría llamar, por eso, «cristianismo primitivo canónico». Se impuso contra dos frentes: las numerosas corrientes gnósticas, que conducían a una crisis profunda en la comprensión del mito «narrativo» fundamental, al disolver su unidad indisoluble con la historia, y unos movimientos proféticos que con su *ethos* radical hacían revivir el espíritu del cristianismo más primitivo. Con la formación del canon, el cristianismo comunitario paleocatólico no buscó la solución ni en el «mito» ni en el *ethos*. El canon forma parte, más bien, de las formas de expresión ritual, al incluir aquellos libros que eran leídos en la celebración litúrgica. Hay, en efecto, indicios de que ya los manuscritos más antiguos de los evangelios fueron preparados para el uso litúrgico. Presentaban los textos distribuidos en perícopas breves. Las contradicciones entre ellos quedaban paliadas, y eran incluso productivas, porque la vida misma es contradictoria y exige que se actualicen constantemente otras facetas del sistema semiótico religioso, aunque apunten en direcciones distintas.

Fue decisivo que el canon no sofocara la pluralidad interna del cristianismo primitivo, sino que la preservara. Sólo por eso fue aceptado tan rápidamente y sin conflictos en un cristianismo primitivo pluralista. El canon está ya básicamente en Ireneo, hacia 180 d.C. De su canon forman parte los cuatro evangelios, las cartas de Pablo, los Hechos de los apóstoles y las cartas católicas, de las que Ireneo cita sólo 1 Pe y 1/2 Jn (sin que se pueda concluir de ello que desconociera las otras). Ireneo admite, sin embargo, a diferencia de nuestro canon, dos apocalipsis:

junto a Ap, el Pastor de Hermas. La discusión de algunos escritos continuó sólo marginalmente: se pusieron en tela de juicio la Carta a los hebreos por defender la imposibilidad de la «segunda penitencia»; el Apocalipsis, por su escatología «materialista»; y las cartas católicas menores.

También fue poco discutida la exclusión de la gran avalancha de escritos gnósticos. Parece que hubo aquí un sorprendente consenso que posibilitó el deslinde frente a ellos y dio al cristianismo primitivo paleocatólico una conciencia de cohesión y ortodoxia. ¿Cabe analizar aún este consenso? O preguntado de otro modo: ¿es posible averiguar, a partir de los diversos escritos neotestamentarios, en qué consistió ese consenso?, ¿podemos entrever aún por qué un cristiano marcado por la teología sinóptica pudo sentirse también cómodo en una comunidad paulina?, ¿por qué un cristiano joánico podía celebrar la cena en una comunidad con otros que estaban influidos por el *ethos* radical del evangelio de Mateo, y por qué, con la formación del canon, todas estas tradiciones tan diferentes pudieron ser asimiladas por todos?

3. *El canon interno en el canon: la gramática de la fe cristiana primitiva*

Un canon consta de los textos que permiten construir en formas nuevas el lenguaje semiótico de una religión. Este lenguaje presupone, como toda lengua, una «gramática»: reglas que permiten usar y conectar los diversos elementos semióticos de la lengua. La competencia lingüística presupone el dominio de tales reglas, mas no su conocimiento (teórico). Porque las reglas se aprenden por vía inconsciente con la lengua, y se practican generalmente de modo inconsciente (sin reflexión explícita). También el nuevo lenguaje religioso del cristianismo primitivo se guió por unas reglas que eran «interiorizadas» junto con las narraciones y las imágenes, los ritos y el *ethos* de ese cristianismo. Estas reglas presentan una cierta jerarquía. Dos «axiomas básicos» constituyen las reglas fundamentales: el monoteísmo y la fe en el Redentor. El primero lo comparte el cristianismo primitivo con el judaísmo; el segundo lo separa de él. Su combinación los modifica a ambos: el monoteísmo estricto queda alterado por la adoración divina del Redentor; la fe en el Redentor queda limitada por la fe monoteísta en la creación, lo cual explica, a mi juicio, la resistencia del cristianismo primitivo a la tentación gnóstica, resistencia sostenida por un gran consenso.

Pero hay además unas «reglas» limitadas que yo llamo «motivos básicos», a diferencia de los axiomas fundamentales. Se trata de unas convicciones relativamente formales que se repiten en diversos temas, diferentes géneros y diferentes áreas de tradición. Un ejemplo puede ilustrar mejor que las definiciones abstrac-

tas lo que es este motivo fundamental y cómo se puede analizar como invariante en diversos temas, géneros literarios y áreas de tradición.

Tomo como ejemplo el motivo básico del cambio de posición: lo encontramos formulado expresamente en el *logion* de los primeros y los últimos. El que quiera ser primero, debe estar dispuesto a asumir la posición del último (Mc 10, 43 y *passim*).

- Este motivo aparece en distintos *temas*: en la interpretación de la historia, cuyos vaivenes se entienden como descenso y elevación que obedecen a Dios; en exhortaciones éticas como invitación a la humildad, concretamente en cristología, cuando Cristo se abaja hasta la cruz, para ser exaltado por Dios (Flp 2, 6ss); y en escatología, donde los últimos serán primeros, y los primeros, últimos (Mc 10, 31).
- El motivo aparece además en diversos *géneros*: en himnos como el Magnificat (Lc 1, 46ss) y el de la Carta a los filipenses (Flp 2, 6ss); en *logia* de la tradición acerca de Jesús y en narraciones: el acto del lavatorio de los pies en el evangelio de Juan escenifica el cambio de roles entre señores y esclavos (Jn 13, 1ss),
- El motivo de los primeros y los últimos aparece, finalmente, en diversas *áreas de tradición*: suponiendo que un cristiano de orientación sinóptica fuese a parar a una comunidad paulina, podría participar allí en el canto del himno de la Carta a los filipenses. Podría desconocer la noción de preexistencia y, por tanto, la idea de un redentor que vino del cielo para rescatarlo a él; pero conocía la historia del camino del Hijo de Dios hasta la cruz: conocía los dichos de Jesús sobre abajamiento y exaltación. Y de estar presente un cristiano joánico, habría reinterpretado el abajamiento de la cruz, con mayor audacia aún que los otros, como una exaltación velada. Hasta un admirador de la Carta de Santiago podía sentirse impresionado por textos con este motivo fundamental; conocía la máxima: «Humillaos ante el Señor y él os levantará» (Sant 4, 10).

Cabe desprender tales axiomas y motivos fundamentales, inductivamente, de los textos, y concluir sobre su influencia en la vida: si se presuponen como obvios, posibilitan el acuerdo entre todas las personas cuyo pensar, sentir y querer estén marcados por ellos. No es necesario demostrar que todos los motivos básicos aparecen en todos los grupos textuales de todo el cristianismo primitivo. No sólo porque cada grupo textual sólo expresa escorzos del mundo interpretado por un grupo. Es más importante aún el hecho de que las convicciones básicas aglutinan diferentes tradiciones y unen a diferentes personas a modo de afinidades de familia. No todos los miembros de una familia poseen todos los rasgos; pero una

malla de diversos rasgos une constantemente a distintos subgrupos, de suerte que todos tienen conciencia de estar relacionados entre sí. Cabe pensar, naturalmente, que a través de esos aires de familia (en el sentido de L. Wittgenstein) cristalice una familia nuclear.

Doy a continuación una lista abierta de tales axiomas y motivos fundamentales. Nunca podrá ser formulada de modo definitivo.

El primer axioma fundamental de la fe cristiana primitiva es el *monoteísmo*, la fe en el Dios uno y único. Opera en el sistema semiótico religioso como regla fundamental de conexión positiva: todo en la realidad, en la vida y en la fe debe ser referido a este Dios uno y único, y determinado por él. Todos los seres humanos están orientados a él, lo sepan o no. En virtud de este axioma único, el lenguaje semiótico religioso adquiere un único centro, desde el cual se puede organizar y distinguir del entorno como poder autónomo. El axioma monoteísta hace, a la vez, de regla negativa de exclusión: nada puede equipararse con Dios. Todo hay que separarlo de él. Todo lo que es mundo, no es Dios. Esta regla de exclusión vale especialmente en la relación de las religiones entre sí. Quedan excluidas todas las conexiones con otros dioses, y todo lo que pueda crear un enlace con ellos. Aunque los primeros cristianos abandonaron muchas tradiciones rituales del judaísmo, quedó el horror a contaminarse con la idolatría, o fue al menos objeto de fuerte debate. Como toda religión monoteísta, la estricta exclusividad del Dios único se fue moderando: la serie de experiencias negativas que resultaba difícil atribuir a Dios impulsó la creencia en seres intermedios, Satanás y sus demonios. Y la serie de experiencias positivas motivó la creencia en los ángeles –y más tarde, en los santos–. Tales seres intermedios llenaron el vacío de la imaginación religiosa entre Dios y hombre. Pero estos seres numinosos subordinados tuvieron una relevancia también subordinada.

El segundo axioma fundamental del cristianismo primitivo es la *fe en el Redentor*. Esta fe aparece subordinada al primer axioma, pero en clara tensión con él. Está subordinada porque, a través de la figura del Redentor, el Dios uno y único llega a ser accesible universalmente a todos los pueblos. El monoteísmo sólo puede imponerse legítimamente, ahora, con ayuda del Redentor: su carácter universal cobra validez. Pero la fe en el Redentor aparece también subordinada al monoteísmo, porque anula el «reblandecimiento» de este por los seres numinosos intermedios: Cristo es el Señor de todos los poderes numinosos, demonios y ángeles. Triunfa sobre todos los enemigos y reina sobre todos los ángeles, para entregar al final todo el reino a Dios (1 Cor 15, 11-28). Pero esta fe en el Redentor no se limita a imponer la dinámica monoteísta, sino que la vincula a una figura humana: Dios queda ligado firmemente a Cristo. La idea de encarnación rebasa todas las formas precedentes de presencia de Dios en la historia y en el mundo.

La tensión entre monoteísmo y cristología permanece. Se resuelve al final con ayuda de una aplicación creativa del axioma monoteísta: nada puede igualarse a Dios... salvo Dios mismo. En un largo proceso de reflexión dentro de la Iglesia antigua, la dualidad de Padre e Hijo es reconducida a una unidad inseparable de la esencia, para evitar cualquier clase de creencia en dos dioses. Y también en un largo proceso de reflexión, el Redentor queda vinculado a la existencia humana, a pesar de la tentación de limitar esta vinculación a la parte superior del hombre, limitarla temporalmente o degradarla en su realidad. La fe en la plena encarnación se impone.

Los dos axiomas fundamentales sirven de criterio diferenciador. Se van rechazando con el tiempo todas las opiniones teológicas que amenacen la unidad de Dios, sea por yuxtaposición de un Dios creador y un Dios redentor –como en Marción– o por la subordinación de un demiurgo limitado al Dios verdadero –como en sistemas gnósticos–. Se excluyen igualmente todas las cristologías que niegan la plena encarnación, sea que admitan una participación sólo aparente de la divinidad en la vida humana o la participación real, pero sólo de una parte subordinada de la divinidad. Estos axiomas fundamentales se concretan en muchos motivos fundamentales.

1. El *motivo creación: Dios creó el mundo mediante su voluntad. Podría no existir nada, y todo podría ser diferente*. Esto significa, formulado como regla conectiva, que el ser y no ser de todas las cosas depende exclusivamente del Dios uno y único y de nada más, de ninguna materia pareja a Dios, de ningún otro demiurgo que crease el mundo, de ninguna emanación, sino únicamente de la voluntad de Dios. Esta voluntad de Dios se manifiesta tanto en la *creación* original (Jn 1, 1ss; 1 Cor 8, 6) como en la aparición del nuevo día (1 Clem 24, 2s); tanto en la *conversión* única en cuanto aparición de una «criatura nueva» (Gál 6, 15 y *passim*) como en la constante renovación del hombre cotidiano (2 Cor 4, 16); tanto en la superación prototípica de la muerte mediante la *resurrección* de Jesús como en la futura resurrección de todos los cristianos. Encontramos siempre la conjunción de un acto creador fundamental y una *creatio continua* posibilitada por él, y esto en diversos ámbitos y temas: en el cosmos, en la vida humana y en la escatología. El motivo creación marca la imagen de Dios: él es el creador exclusivo. Este motivo determina la cristología: Cristo es mediador de la creación (1 Cor 8, 6; Jn 1, 2; Col 1, 16) y primogénito de los resucitados (Col 1, 18). Marca la imagen del hombre, que es criatura por naturaleza, pero pasa a ser una «criatura nueva» en Cristo (Gál 6, 15; 2 Cor 5, 17). Aunque la creación no es presentada aún como *creatio ex nihilo* en sentido estricto (como posteriormente en el gnóstico Basílides y en otros escritores del siglo II), Dios puede ser caracterizado formalmente por ella como el Dios «que da vida a los muertos y llama a la existen-

cia lo que no existe» (Rom 4, 17). La tesis de que el motivo creación trazó un clara frontera respecto a la gnosis no requiere una larga disquisición. Ningún de miurgo, ninguna emanación, ninguna materia informe intervino en la creación.

2. El *motivo sabiduría: El mundo es creado por la sabiduría y por la palabr de Dios (Jn 1, 1ss). La sabiduría humana hace incomprensible el mundo; pero es te vuelve a ser accesible, paradójicamente, por obra de Cristo, en quien «se es conden todos los tesoros de la sabiduría y del conocimiento» (Col 2, 3).* Tambié esto se puede formular como regla conectiva de la interpretación del mundo: u orden y racionalidad –que hace posible la vida– aglutina todas las cosas y deb presuponerse, aunque contraste con la evidencia aparente y la sabiduría parezc necedad. Una nota característica de la noción neotestamentaria de la sabiduría e que tiene que imponerse salvando resistencias: los mensajeros de la sabiduría so perseguidos y liquidados (Lc 11, 49ss). Los que suelen quedar excluidos de la sabiduría, los «incultos» y «menores de edad», los «rendidos» y «abrumados», so precisamente los que conocen la sabiduría de Dios (Mt 11, 25-30; 1 Cor 1, 26s). La sabiduría pacífica de Dios, de arriba, contrasta con la sabiduría agresiva d abajo (Sant 3, 13-18). Y la razón sólo puede dominar sus pasiones, resolver po tanto la tarea que en la antigüedad se esperaba del sabio, con ayuda del *pneuma* divino en el hombre (Gál 5, 16ss). La sabiduría se impone siempre superando resistencias: *cósmicamente* en el mundo, *históricamente* en Cristo, *socialmente* entre los humanos, *éticamente* en el individuo. El motivo sabiduría conforma e impregna muchos temas. La confianza en un orden que está en el trasfondo del mundo perdura siempre; pero el grave deterioro de este orden se manifiesta en la elección que Dios hace del camino de la locura para imponerse en el mundo (1 Cor 1, 18ss). También la gnosis conoce el tema de la sabiduría; pero le imputa a menudo un desliz por necedad e ignorancia, que conduce a la aparición del mundo y de la desgracia. El cristianismo primitivo, en cambio, considera la sabiduría –incluso en la forma de locura de la cruz–, fundamento de salvación y expresión de una sabiduría superior de Dios.

3. El *motivo milagro: Todo lo que sucede en el mundo está abierto a acontecimientos milagrosos que rebasan todas las expectativas. Nada está totalmente determinado*. Formulado como regla conectiva: nada es tan invariable que no pueda transmutarse en virtud de un poder milagroso. Este poder es activado para superar el sufrimiento. Mencionemos dos de sus peculiaridades: (1) Los milagros son *acciones* realizadas por Dios o por humanos. La fórmula «tu fe te ha salvado» (Mc 5, 34; 10, 52; Lc 17, 19 y *passim*) y el dicho acerca de la fe que traslada montañas (de Mc 11, 22ss y 1 Cor 13, 2) testifican la existencia de un poder milagroso y activo del hombre que opera por vía de fe y de oración. Los primeros cristianos poseen dones extraordinarios: múltiples carismas, como el de sanar (1 Cor

12, 28); pero conocen también los límites de ese poder milagroso: Pablo tiene que sobrellevar la enfermedad (2 Cor 12, 9); ningún milagro salva a Jesús de la cruz (Mc 15, 31s). (2) Los milagros son *signos*. Iluminan el significado de algunos acontecimientos: la estrella de Belén ilumina el nacimiento de Jesús (Mt 2, 1ss); un terremoto, la muerte del Redentor (Mt 27, 52); señales cósmicas anunciarán el fin del mundo (Mt 24, 4ss). Pero también pueden ser «señales» los milagros obrados por Jesús y por humanos. Son ya en Jesús señales de un mundo nuevo –y especialmente en el evangelio de Juan, símbolos para todas las dimensiones de la redención–. Como los milagros se entienden simbólicamente, enlazan con todos los temas posibles de la fe neotestamentaria. Forman parte de su idea de Dios y de la historia, de su imagen de Cristo, de su noción de las iglesias (como carismas), de su antropología. Por milagro queda el mundo incluido en la redención. A pesar de los numerosos milagros que hay en hechos de apóstoles de orientación gnóstica, los milagros y los relatos de prodigios no tienen tanto peso en la gnosis como en el cristianismo comunitario.

4. El *motivo alienación: Toda vida vive distante de Dios. El hombre es apartado de Dios por la culpa y el sufrimiento, por la finitud y la muerte, pero también por oscuros poderes numinosos, y se alejó así de su origen*. Esto significa, formulado como regla conectiva de una interpretación vital, que al ser humano en su existencia actual hay que relacionarlo con el pecado, la muerte y un poder antidivino; y a Dios, con lo contrario. Dios es santo, eterno y poderoso. Encontramos también en el Nuevo Testamento las tres posibilidades fundamentales de interpretar el mal. O se atribuye a Dios, o al pecado de los humanos o a la estructura del mundo como un tercer elemento junto a Dios y el hombre, adivinando en lo inhóspito del mundo, antropomórficamente, a Satanás y sus demonios. Encontramos una *conciencia de pecado* radicalizada –desde el Bautista, que ve a todos amenazados por la ira divina y exige la conversión de todos (Mt 3, 7ss)–, hasta Pablo, que considera la realidad humana, en cuanto «carne» (σάρξ), como hostilidad absoluta contra Dios (Rom 8, 7). Todo el cristianismo primitivo pone el énfasis en el pecado humano. Junto a él, los *demonios y poderes* amenazan al hombre. Los evangelios proclaman ya la victoria de Jesús sobre ellos mediante los exorcismos (Mt 12, 28); pero aún más el resto del Nuevo Testamento: el Resucitado pasa a ser dueño y señor de todos los principados y potestades (Rom 8, 31ss). También *Dios* puede resultar incomprensible y volverse *deus absconditus*: el símil del alfarero le da libertad para reprobar sin justificación a cualquiera (Rom 9, 19ss). En los grandes esbozos del Nuevo Testamento encontramos un equilibrio entre esos tres factores: la Carta a los romanos hace responsables del mal al pecado (Rom 1, 18ss; 5, 12ss), a las potestades (Rom 8, 31ss) y al propio Dios inefable (Rom 9, 19ss); pero siempre con la conciencia de que Cristo borró

la culpa, triunfó sobre las potestades y aplacó la ira de Dios. El motivo alienación marca también distancias entre el cristianismo canónico y la gnosis. Esta desplaza del hombre el mal y lo traslada a un drama, que tuvo lugar fuera del tiempo, del que el hombre es prisionero.

5. El *motivo renovación: La historia está animada por la esperanza en un mundo que ha comenzado ya en el mundo presente. El cristiano es un ciudadano de dos mundos que con su «sarx» está prisionero del mundo viejo y por el «pneuma» pertenece ya al nuevo*. Formulado como regla conectiva, todo en este mundo enlaza con su contrapunto escatológico y contrasta con él: este mundo, con el cielo nuevo y la tierra nueva; este hombre, con el hombre nuevo. La visión del mundo y del hombre como transición escatológica aparece en todo el Nuevo Testamento: en Jesús, como espera del reinado de Dios en súbita aparición, que comienza en el presente y exige la conversión del hombre (Mc 1, 14s); después de pascua, como creencia de que con la resurrección de Jesús ha comenzado ya el nuevo mundo. Esta conciencia de transición pudo expresarse como *espera de una parusía próxima* (Mc 13; Ap) y como escatología de presente: los cristianos han pasado ya ahora de la muerte a la vida (Jn 5, 24; 1 Jn 3, 14), o han sido transportados a otra dimensión, en sentido espacial (Col 1, 13; 3, 1ss; Ef 2, 1ss). Caminan por una «nueva vida» (Rom 6, 4) y son una «creación nueva» (Gál 6, 15, 2 Cor 5, 17) o un hombre recreado (Col 3, 10; Ef 4, 24). Pero esta conciencia de transición se puede expresar también como esbozo de una *historia* (*de cumplimiento*), con Jesús como centro de la era presente –así en la doble obra lucana–. Es característico que este motivo renovación determine tanto la visión del cosmos como la del hombre: así como el mundo entero ha de renovarse, también el hombre, si quiere responder a la voluntad de Dios. El imperativo de conversión tiene un fuerte acento ético: lo que se exige del hombre son frutos de conversión y obras (Mt 3, 8; Ap 2, 5.22s). La renovación se efectúa aquí en el obrar activo del hombre. Aparece a la vez como acción de Dios: él posibilita la «nueva vida» (Rom 6, 4) y el nuevo nacimiento del hombre (Jn 3, 5; Tit 3, 5). El paralelismo de la renovación *cósmica* y la renovación *humana* se puede expresar con el término «escatología de participación». Tal paralelismo es ajeno a la gnosis; en esta, la renovación y salvación del hombre no se producen con el mundo, sino contra él.

6. El *motivo representación: Hay una unión íntima entre las vidas, de forma que una vida puede afectar a otra. Lo que sucede a una, sucede también a otras o puede favorecerlas*. Formulado como regla conectiva: las personas y los seres vivos pueden estar ligados como analogías activas. Si se corresponden unos a otros, se influyen entre sí. La representación sustitutiva es, pues, una estructura de toda la vida en la interpretación cristiano-primitiva del mundo. Así, Adán representa como *primer padre* a todos los humanos. Todos están conformados a su

imagen; pero también su pecado incide en todos. Análogamente y en contraste, Cristo es el «primer padre» de una nueva humanidad (Rom 5, 12ss). Abrahán es primer padre de Israel y pasa a ser el primer padre de los paganos. La justicia otorgada a él favorecerá a todos (Rom 4, 1ss); la bendición con la que es agraciado será una bendición para todos los pueblos (Gál 3, 6ss), es decir, para todo el que se haga «afín» a Abrahán por la fe. Junto a la idea de primer padre aparece otra: Cristo es, como *enviado*, representante de Dios: «El que me ve a mí, ve a aquel que me ha enviado» (Jn 12, 45). Se dice, en correspondencia, de los discípulos: «Quien os escucha a vosotros, me escucha a mí» (Lc 10, 16). Y de los niños: el que los acoge, acoge a Jesús, y el que acoge a Jesús, acoge a aquellos que él envió (Mc 9, 37). Una tercera idea es la de *actuar en favor de otros*. Se puede orar por otros (Rom 1, 8), hacerse bautizar por otros (1 Cor 15, 29), llevar las cargas por otros (Gál 6, 2). La idea de «morir» por otros se inscribe en una serie de relaciones vicarias. «Si uno murió por todos, todos por tanto murieron» (2 Cor 5, 14). Ellos resucitarán también en correspondencia con Jesús, y serán una «nueva creación» (2 Cor, 5, 17). Esta representación «inclusiva», que implica una analogía, va asociada a la representación «exclusiva»: Cristo padece lo que otros no tienen que padecer: muerte penal (Rom 8, 3) y maldición (Gál 3, 13s). De modo similar puede afirmar el apóstol Pablo que la muerte actúa en él para que la vida surta efecto en la comunidad (2 Cor 4, 12); pero ha expresado antes su deseo de que la vida se manifieste también en él (4, 11). Queda, por tanto, la analogía: Pablo llega a la vida a través de la muerte. ¡Así también los corintios! Algo parecido ocurre en los enunciados sobre la representación de Cristo. No es su muerte aislada lo que tiene efecto salvador en Pablo, sino la muerte acompañada de la resurrección (cf. Rom 4, 25; 5, 10; 6, 1ss; 8, 34). La gnosis conoce también la idea de las analogías eficientes; pero no la activa para asociar la redención a la acción vicaria del Cristo único. La redención acontece, para la gnosis, mediante el «conocimiento» (γνῶσις) del hombre.

7. El *motivo inhabitación: Dios hace morada en el mundo concreto de los sentidos. Está presente en el ser humano mediante su Espíritu, en Cristo mediante la encarnación, en los ritos mediante la presencia sacramental, en la Iglesia como «casa» y «cuerpo»*. Formulado como regla conectiva: Dios puede unirse tan íntimamente con algunas partes concretas del mundo, que cabe interpretar esta unión como presencia real. Ya el Antiguo Testamento conoce la inhabitación de Dios, principalmente en dos formas: como inhabitación de su espíritu o su sabiduría en personas seleccionadas (Sab 7, 27) y como inhabitación de su nombre en el templo. Ambas formas tienen continuación en el Nuevo Testamento, referidas primero a *Cristo*: la inhabitación se intensifica aquí hasta ser la encarnación exclusiva del Logos en la «sarx» (Jn 1, 14; cf. Col 2, 9). Cristo se presenta a la vez

en sustitución del templo (Jn 2, 18ss). Para los *cristianos* vale algo similar: su cuerpo es templo de Dios, donde está presente el Espíritu de Dios (1 Cor 6, 19), y es a la vez «miembro del cuerpo de Cristo» (1 Cor 6, 15). La comunidad de los cristianos es casa y templo de Dios (1 Cor 3, 16) y «cuerpo de Cristo» (1 Cor 12, 12ss; Rom 12, 3ss) al mismo tiempo. La imagen del «cuerpo» es una imagen antigua, muy difundida, de la comunidad política; pero el cristianismo primitivo la remitifica al aplicarla a la presencia misteriosa del Resucitado en su comunidad. El motivo inhabitación incluye también la fe en la presencia *sacramental* de Cristo –al margen de que se considere como presencia en el recuerdo, presencia personal del huésped, presencia social en la comunidad o presencia real o material en el pan y el vino (Jn 6, 51ss)–. Sobre la base de tales ideas de inhabitación se dan a veces formulaciones recíprocas, y aparece el lenguaje *místico* del «ser o estar en Cristo». Los cristianos están en Cristo (Rom 8, 1) y Cristo está en ellos (Rom 8, 10). Según el primer discurso de despedida, Cristo y Dios vienen a hacer morada en los creyentes. Están en ellos y los creyentes están a su vez en Cristo (Jn 14, 20ss). En 1 Jn 4, 16 se llega a un enunciado «místico» recíproco referido a Dios: «Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él». El motivo inhabitación referido al mundo material y corpóreo se contradice claramente con una creencia gnóstica fundamental; la incompatibilidad entre Dios y materia, entre espíritu y cuerpo.

8. El *motivo fe: Dios y la salvación se revelan al hombre como un acto integral de confianza que le permite fundar su vida fuera de sí mismo*. Formulado como regla conectiva: la fe une al hombre, de modo privilegiado, con la realidad divina. Cuando la fe y el hombre están unidos firmemente, el hombre es capaz de superar su alienación de Dios. Sorprende la correlación que existe entre los enunciados sobre la fe y ciertos fenómenos externos. El Nuevo Testamento habla de advenimiento de la fe y advenimiento de Cristo (Gál 3, 23; Mc 2, 17), de triunfo de la fe y triunfo de Cristo (1 Jn 5, 4; Jn 16, 33), de omnipotencia de la fe y omnipotencia de Dios (Mc 9, 23; 10, 27). En él, la fe pasa a ser el «juicio» como acontecimiento interno, y es a la vez el juicio externo de Dios (Jn 3, 18; 5, 29). La fe justifica, exactamente como Dios justifica. No son simples maneras de hablar abreviadas: la fe hace que el centro del yo se afiance en la acción salvadora de Dios y en la persona del Redentor; y los enunciados sobre ella varían en correspondencia con la multiplicidad de esa acción. Rara vez aparece la fe como *fe en la creación*, como fe en el Dios uno y creador (Sant 2, 19; Heb 11, 3). Es más frecuente la *fe-confianza* en un poder divino que ayuda, la fe en el milagro y la fe de la oración (Mc 2, 5; 11, 22s; Sant 1, 6; 5, 15). Es, sobre todo, *fe-confesión*, que reconoce a Jesús como redentor (Mc 1, 14s; Rom 10, 9) y puede así, ella misma, justificar y redimir. La fe, en fin, es *fe probada*, es fidelidad y perseverancia en el

largo camino a través de la historia (Heb 11, 4ss). La fe va asociada, en suma, a Dios, a la cristología y a la ética. El motivo fe es casi una inversión del motivo inhabitación. Dios se transciende y penetra en la realidad terrena; pero, en la fe, el hombre transciende su realidad para avanzar hasta la realidad divina y encontrar fuera de sí un fundamento sólido; fe es «mantenerse firme en lo que se espera, un convencimiento de cosas que no se ven» (Heb 11, 1). Por haber sido la fe un motivo fundamental de la religión cristiana primitiva, la diferencia respecto a la gnosis era obvia, porque la redención acontecía allí mediante el conocimiento; la fe era una mera etapa previa para la gnosis.

9. El *motivo ágape-amor: El amor funda una relación positiva con Dios y con los hombres, especialmente en su ampliación al enemigo, al extranjero y al pecador*. Formulado en reglas conectivas: el amor puede unir a Dios, a Cristo y a los hombres entre sí, y siempre en una relación de reciprocidad (mientras que la fe va referida siempre unilateralmente a Dios y a Cristo, y en ese contexto no se aplica a las relaciones interhumanas). En la tradición sinóptica sólo hay el doble amor a Dios y al prójimo, en una ampliación característica de los límites tradicionales que podría remontarse fundamentalmente a Jesús (Mt 5, 43ss; Lc 10, 25ss; 7, 36ss). En Pablo, el amor de Dios y de Cristo va dirigido a los humanos, y el amor interhumano no se funda *per definitionem* en este amor divino; por otra parte, Pablo llega casi a absolutizar el amor en la exaltación hímnica de 1 Cor 13: el amor pasa a ser un poder personificado que se desarrolla en la comunidad. El evangelio de Juan viene a fundir ambas tradiciones: si Dios y Jesús han amado a los discípulos, los discípulos deben amarse unos a otros (Jn 13, 34s; 15, 9s). Juan limita aquí el amor al ámbito interno de la comunidad, pero no sin influencia y significación para el entorno. En el *corpus Johanneum* encontramos, finalmente, la definición de Dios como amor (1 Jn 4, 16). La idea de Dios, la cristología, la ética y la eclesiología quedan así marcados por el motivo fundamental del amor. El «mandamiento supremo» adquiere expresamente una relevancia central como convicción básica del cristianismo primitivo. La idea del amor no supone un contraste con la gnosis según la concepción de los gnósticos, pero sí según la concepción del cristianismo comunitario: lo que Pablo había dicho a sus «gnósticos» (que aún no eran gnósticos en sentidos estricto), a saber, que «el conocimiento engríe, lo constructivo es el amor» (1 Cor 8, 1), los cristianos comunitarios pudieron repetirlo perfectamente a sus gnósticos.

10. El *motivo cambio de posición: Dios humilla y exalta, convierte a los primeros en últimos y exige la disposición a renunciar al estatus*. Formulado como regla conectiva: siempre que en una relación hay altos y bajos, pueden intercambiarse los dos polos. Encontramos este motivo fundamental en el comentario a la *acción de Dios en la historia*: «Derriba del trono a los poderosos y exalta a los

humildes», canta María en el Magnificat (Lc 1, 52). Ella misma es ejemplo: a pesar de su «bajeza», se convierte en madre del Mesías. El motivo aparece en la *cristología*, en la imagen neotestamentaria de Jesús: aquel que era igual a Dios se abajó hasta la cruz y fue exaltado por Dios (Flp 2, 6s). Aparece igualmente en *exhortaciones éticas* como invitación a la humildad y renuncia al estatus, o como advertencia contra el orgullo (1 Pe 5, 5). El que quiera ser primero en la comunidad, debe estar dispuesto a servir a todos y distinguirse así de los príncipes del mundo (Mc 10, 42s). Jesús mismo es el modelo. En el evangelio de Juan, cuando lava los pies a los discípulos, siendo señor asume el papel de esclavo; siendo el maestro, el papel de discípulo; y siendo varón, el papel de mujer (Jn 13, 1s). Hay incluso *evangelios* enteros que se guían por este motivo que es el cambio de posición: el que fue servido por ángeles, sirve a todos con la entrega de su vida (Mc 1, 13; 10, 45). El motivo cambio de posición aparece, finalmente, en la *escatología*, como esperanza de que en el juicio final los últimos sean primeros, y los primeros, últimos (Mc 10, 31). La idea de martirio se puede considerar también como variante del cambio de posición: Jesús predice el martirio a los Zebedeos: en él, ¡de primeros pasan a ser últimos! (Mc 10, 35s). Este motivo, cambio de posición, no creó ciertamente diferencias netas respecto a la gnosis; pero muchos cristianos comunitarios consideraron sin duda la conciencia de superioridad de los gnósticos frente a los simples «písticos» como arrogancia y quebranto de la exhortación a la humildad.

11. El *motivo juicio: El hombre debe responder de sus actos ante el tribunal de Dios; pero es justificado merced a su fe, independientemente de esos actos.* Formulado en reglas conectivas: las obras buenas y malas del hombre llevan consigo, en rigor, la sanción positiva o negativa en el juicio; pero la gracia de Dios rompe esta relación: el pecador es justificado. En el origen, esta idea del juicio forma parte de la escatología; pero pasa también a la antropología: Pablo describe la «obra de la Ley» escrita en el corazón y la conciencia moral como un proceso judicial interno, donde el juicio final proyecta su sombra (Rom 2, 12ss). La idea de juicio va unida también a la redención ya efectuada: Dios condenó el pecado en la carne de Cristo para que los cristianos puedan cumplir la exigencia de Dios en el espíritu (Rom 8, 3s); ya no hay condena para ellos (Rom 8, 1). La soteriología conoce la absolución que tiene consecuencias ya ahora. Pero se habla generalmente de «juicio final». La idea de juicio contrasta con la salvación. Por eso hay en el Nuevo Testamento tres importantes variaciones de la idea de juicio: (1) La tradición sinóptica ofrece una *paradójica inversión* en lo relativo al juicio: los primeros serán últimos (Mt 20, 16); los pecadores e impenitentes tendrán una oportunidad. (2) El juicio aparece relativizado en los escritos deuteropaulinos por una tendencia a la *reconciliación universal.* En Ef queda muy relegado; la

meta es la recapitulación de todas las cosas en Cristo (Ef 1, 10). La dureza del juicio no tiene aquí cabida. (3) El juicio se *interioriza*. Tiene lugar, ya ahora, en la opción por la fe o por la increencia (Jn 3, 17; 12, 47). Por eso Jesús no juzga a nadie, sino que son los humanos los que se juzgan por su increencia (Jn 12, 47). Este principio, sin embargo, no se lleva en ningún pasaje a sus últimas consecuencias: la absolución del pecador en el juicio invalida la racionalidad ética de la relación entre los actos y sus consecuencias; pero la absolución sólo puede producirse en un marco forense. La gnosis da aquí un paso adelante: la idea de salvación anula totalmente la idea de juicio. El que está seguro, dentro de la certeza intuitiva de la gnosis, de su identidad con la divinidad, deja atrás todo lo que sea juicio.

Resumiendo, el consenso del cristianismo primitivo aparece determinado por dos axiomas fundamentales: el monoteísmo y la fe en el Redentor. Hay que añadir once motivos básicos: el motivo creación, la sabiduría y los milagros, el motivo renovación, la representación y la inhabitación, el motivo fe, el ágape-amor y la posición social, y finalmente el motivo juicio. Es posible confeccionar otras listas. Si partimos de que el consenso se desarrolló orgánicamente a través de esta «gramática» de la fe cristiana primitiva, entonces el hecho de que los textos y los grupos gnósticos fueran excluidos del canon y de la Iglesia sería la consecuencia obvia de esta axiomática religiosa. Tal axiomática tuvo que separar una religión de redención radical de otra religión cuyos axiomas fundamentales contenían un equilibrio entre fe en la creación y fe en la redención. No fue el recurso al poder externo, sino la normatividad interna de la fe cristiana primitiva lo que llevó a excluir la gnosis. La gramática de la fe cristiana primitiva constituye así el canon interno del canon. Los escritos se impusieron porque armonizaban con este canon interno.

Lo cierto es que, si hacemos una contraprueba, llegamos a otro resultado. Es verdad que los escritos reunidos en el canon se corresponden con la «gramática de la fe cristiana primitiva», a grandes rasgos y en conjunto[31]; pero hay escritos

31. Cabe criticar, obviamente, este canon externo, en una especie de «crítica inmanente», a la luz del «canon interno» de la axiomática cristiana primitiva. Ya en la Iglesia antigua fueron cuestionados algunos escritos por ciertas ideas y tendencias que hay en ellos. Es un indicio de que en esa «crítica inmanente» no se trata en modo alguno de censurar el canon neotestamentario de modo anacrónico, a base de un «canon interno» moderno. Menciono tres ejemplos:

1) La exclusión de las mujeres en los ministerios supremos de dirección de las comunidades, como se hizo en las cartas pastorales, contraviene sin duda el «axioma del cambio de posición». A tenor del mismo, todo el que ejerce el mando debe estar dispuesto a subordinarse; pero en este punto los varones rehúsan subordinarse dentro de la comunidad. Ya en el siglo II se protestó contra esto en los Hechos de Pablo y Tecla. Tecla se bautiza a sí misma y enseña por su cuenta, probablemente en oposición consciente a las cartas pastorales.

2) Lo afirmado en la Carta a los hebreos acerca de la imposibilidad de una segunda penitencia se contradice con el «motivo renovación», sobre todo si vemos contenida en él una *renova-*

que no la contradecían y quedaron, no obstante, fuera del canon. Y cabe preguntar si no hubo también aquí una subinterpretación de corrientes y aspectos importantes de la fe cristiana primitiva.

Esto es aplicable a una serie de escritos judeocristianos. No hay razón alguna para excluir del canon los evangélicos judeocristianos. Nos han llegado escasos fragmentos de ellos. Quizá fueron considerados como variantes de los evangelios sinópticos; pero quizá se impusieron sólo porque el canon surgió en un área que tuvo poco contacto con el judeocristianismo de Oriente. Así, falta el evangelio de los nazarenos, que pone un fuerte énfasis en sus motivos sociales. El hombre de la mano atrofiada es curado con el fin de que pueda ganarse el sustento, y él mismo pide la curación para no tener que mendigar (EvNaz frg. 10). Este evangelio amplió la perícopa del joven rico en línea significativa. Ahora se trata de dos ricos. De ese modo no se da la impresión de que la llamada de Jesús a la renuncia de los bienes y al seguimiento fuese dirigida a un solo individuo, cuando es válida para muchos ricos, si no para todos. Este evangelio motiva la renuncia a la posesión con la indigencia social de los compatriotas judíos. Es cumplimiento de la *torá* (del mandamiento de amor al prójimo) y no una contribución suplementaria para perfectos. Esto viene a subrayar el carácter de principio fundamental de esa llamada (EvNaz frg. 16). El evangelio de los nazarenos presenta asimismo la parábola de los talentos acentuando el *ethos* humano de la posesión. El criado que enterró su talento no es castigado, sino sólo censurado. Sólo el que dilapidó su haber en una vida licenciosa es echado al calabozo (EvNaz frg. 18). Todo esto es moralmente más iluminador que el castigo del criado temeroso. El Evangelio de los ebionitas falta igualmente en el canon. Falta con él una voz del vegetarianismo cristiano primitivo que encontramos tempranamente en Rom 14, 2.21. Este evangelio describe al Bautista alimentándose de «miel silvestre, cuyo sabor era el del maná, parecido al de los bollos en aceite» (EvEbion frg. 2). Jesús rehúsa celebrar la pascua para evitar el consumo de carne (EvEbion frg. 7). Resume todo su mensaje diciendo que vino a abolir los sacrificios (EvEbion frg. 6). Lo ofrecido en el templo eran principalmente sacrificios de animales, y muchos iban acompañados de consumo de carne. Si el Evangelio de los nazarenos denota una sensibilidad especial para la gente pobre, el de los ebionitas se muestra especialmente sensible a todos los seres de la creación. La renuncia a los bienes y el vegetarianismo son una protesta legítima contra la dureza de la vida, en la que la vida vive a costa de otra vida y los humanos a costa de otros humanos. El Evangelio

tio continua de la persona. Por eso fue discutida la Carta a los hebreos –desde unas razones concretas–.

3) Las imágenes agresivas del Apocalipsis de Juan se contradicen sin duda con el «motivo ágape-amor»; y así nada tiene de extraño que el Apocalipsis fuera cuestionado por esta y otras razones.

de los hebreos rebosa espíritu gnóstico. El motivo «descanso» desempeña en él una función que une a Dios y al hombre: en el bautismo, Dios se identifica con Jesús a través de la voz: «Hijo mío, en todos los profetas te estuve esperando a ti. Porque tú eres mi descanso, mi hijo primogénito; tú reinarás por siempre» (EvHeb frg. 2). Dios anhela aquí un lugar de descanso. Y promete descanso y señorío a toda persona por medio de Jesús. Eso mismo que Dios encuentra en el Hijo, lo encuentra el hombre por medio de Jesús: «El que se asombra, alcanzará el reinado, y el que alcanza el reinado descansará» (EvHeb frg. 4a; cf. también la variante de la misma sentencia en 4b). Pero este cumplimiento del anhelo divino y humano se relaciona estrechamente con la entrega al semejante. «Y nunca debéis estar contentos si no miráis con amor a vuestro hermano» (EvHeb frg. 5). Comete uno de los peores delitos «el que afligió el espíritu de su hermano» (EvHebr frg. 6). Sólo cabe sospechar que en estos evangelios judeocristianos perdimos las voces de un cristianismo primitivo impresionante que no era menos valioso que el cristianismo afín al judaísmo de la Carta de Santiago o del evangelio de Mateo.

Esto resulta más claro aún si leemos uno de los pocos escritos de este entorno conservados en su totalidad: la Didajé o «Doctrina de los apóstoles». Encontramos aquí una estampa muy temprana del cristianismo primitivo practicando una ética judeocristiana, como vemos en la instrucción sobre los dos caminos. Perdura aún en ese cristianismo un espíritu carismático itinerante vivo. La cena se celebra en torno al manjar espiritual y la bebida espiritual, sin presencia real-sacramental del Crucificado. El orden eclesial combina elementos carismáticos con elementos democráticos: los obispos y diáconos son elegidos por la comunidad.

El judeocristianismo del Evangelio de Tomás, próximo a la gnosis, merece una mención especial. Porque su exclusión supuso la pérdida de una variante valiosa de la fe cristiana primitiva: una mística cristiana primitiva individual. El libro no puede caer bajo el veredicto que condena la gnosis. No habla de un segundo creador del mundo que sea diferente del Dios verdadero. Ni consta que defienda en ningún pasaje una cristología docetista. Al contrario: plasma en una forma pura el mensaje del valor infinito del alma humana individual. El reino de Dios es el ámbito del que proceden los humanos y al que vuelven los redimidos, y es a la vez el «sí mismo» más íntimo. De ahí que el conocimiento del reino de Dios equivalga al conocimiento de sí mismo: «...el reino está en vuestro interior y está fuera de vosotros» (EvTom 3). El Redentor que trasmite el conocimiento no es en modo alguno radicalmente trascendente a este mundo: Jesús «se reveló a ellos en la carne» (EvTom 28). El Revelador está presente en todas partes: «Yo soy la luz que está sobre todos. Yo soy el universo; el universo brotó de mí y el universo llegó hasta mí. Si partís leña, yo estoy allí. Levantad una piedra y me en-

contraréis allí» (EvTom 77). El mundo, a pesar de toda su degradación, es el medio a través del cual llega la revelación. Encontramos muestras de una religiosidad cósmica. Las piedras estarán al servicio de los discípulos (EvTom 19). Lo que distingue el Evangelio de Tomás de todos los otros escritos cristiano-primitivos es su individualismo radical. No se vislumbra ninguna comunidad. Habla a individuos y solitarios. Y les ofrece una mística de la unión con Dios: un regreso al lugar de donde todo procede. Pero, a tenor de la «gramática de la fe cristiana primitiva» reconstruida en las páginas que preceden, el Evangelio de Tomás no es, a mi juicio, un «libro herético».

La mayoría de los escritos calificados como judeocristianos podrían haber aparecido en Siria (o en otro lugar de Oriente). Allí fueron también difundidos, probablemente. Pero el canon en su fase final parece haber sido formado principalmente por consenso entre el cristianismo de Asia Menor y el cristianismo romano. La mayoría de los escritos pseudo-epigráficos apunta a esa área: las cartas pastorales podrían haber sido escritas en Roma, pero van dirigidas a comunidades de Asia Menor. La Carta a los hebreos orienta la fantasía del lector hacia «Italia» (Heb 13, 24). Las cartas de la cautividad (pseudo-epigráficas) sugieren un origen romano, y apuntan a la vez a destinatarios de Oriente: Col, Ef, 2 Tim. ¿Estuvo el judeocristianismo del siglo II demasiado al margen para dejar su huella en la forma última del canon?

En otros libros, como el Evangelio de Tomás, el colorido gnóstico podría haber dificultado la recepción. Todo lo que llevaba a la cercanía de las ideas gnósticas era considerado desde Marción más o menos herético, aunque estos contactos no afectasen a los puntos decisivos. Ya por eso, el Evangelio de Tomás tuvo pocas posibilidades; pero, además, su espiritualidad individualista y mística no estaba en la línea del paleo-catolicismo, que se afianzaba institucionalmente. Una posibilidad fundamental de la religiosidad humana, la mística, quedó así apenas representada, en perjuicio de la riqueza interna del cristianismo. La teoría de la religión cristiana primitiva puede reconstruir aquí una riqueza desaprovechada, y reconocerla como «legítima» desde un sistema normativo de la fe cristiana primitiva que evoluciona históricamente. Porque la tendencia al reconocimiento de una pluralidad interna, visible en la formación del canon, exigía asumir también una voz de mística individualista en el concierto de los escritos canónicos... y complementar así la mística comunitaria de Pablo y del evangelio de Juan en otra vertiente.

Consideración final. Construcción y plausibilidad del mundo semiótico cristiano primitivo

Hemos descrito la religión cristiana primitiva como un sistema de signos que construyeron los primeros cristianos sobre el suelo de la religión judía. Edificaron una catedral semiótica con materiales narrativos, rituales y éticos: un mundo de signos *y* de vida. Este mundo era para sus pobladores totalmente «verdadero» y plausible. Antes de indagar cómo se llegó a esta plausibilidad, vamos a resumir una vez más, brevemente, la «historia arquitectónica» y la descripción de esta impresionante catedral de signos.

1. *La construcción de la religión cristiana primitiva: un resumen*

El material trabajado en esta catedral semiótica procede en buena medida de la religión madre, el judaísmo. Esto es válido, primero, para el material narrativo que subyace en la *narración fundamental* cristiana primitiva sobre Jesús: la narración expresa en forma nueva las esperanzas mesiánicas del judaísmo bajo la impresión del profeta y carismático judío Jesús de Nazaret. Mito e historia forman aquí una unidad llena de tensiones. Según creencia cristiana primitiva, en medio de la historia ocurrió algo tan decisivo como lo que había ocurrido en el *tiempo original* y lo que ocurrirá *en el tiempo final*; y por eso la historia de Jesús fue narrada, al igual que el proceso original y el proceso final, en forma mítica y como acontecimiento histórico concreto al mismo tiempo. Esta mitificación de la historia e esta historización del mito comienza con el anuncio de Jesús sobre el reinado de Dios, con una dramatización de la creencia monoteísta fundamental del judaísmo. La unidad de mito e historia marca desde entonces el mundo narrativo del cristianismo primitivo. La historia de Jesús fue transformada progresivamente en enunciados míticos, y las expectativas míticas, en historia de Jesús.

También los *ritos* proceden del judaísmo. La ablución de Juan pasó a ser el bautismo orientado a Cristo; y la comida cotidiana judía del movimiento de Jesús se convirtió en la cena. Ambos rituales judíos fueron referidos en un principio al tiempo final; eran el requisito de admisión y el anticipo del mundo nuevo. Ambos fueron referidos secundariamente, en el cristianismo primitivo, a la muerte de Jesús y a su resurrección, que eran para los primeros cristianos el comienzo del mundo nuevo. Los dos ritos templan la violencia en la ejecución externa; los dos se efectúan sin sacrificio de animales. Pero elevan al mismo tiempo la violencia en la imaginación ritual concomitante, al hacer ambos referencia a la muerte de Jesús. La violencia oculta en todos los ámbitos de la vida se pone de manifiesto a través del recuerdo de la ejecución violenta de Jesús. Pero, a la vez, esta violencia intensificada (dentro del ritual y sólo en la fantasía) se transmuta en no violencia real. La tensión entre incremento de violencia y reducción de violencia marca el mundo semiótico y vital del cristianismo primitivo.

En el *ethos*, los contenidos proceden igualmente del judaísmo. Las normas judías aparecen reestructuradas desde dos valores centrales: amor al prójimo y renuncia al estatus. Encontramos en este *ethos* una tensión entre los valores de los estamentos superiores y los de los estamentos inferiores: hay una conciencia aristocrática que quiere sobrepujar a todos los demás en una «justicia» mejor, y al mismo tiempo un *ethos* de vecindad arraigado en el pueblo que demanda la reconciliación entre las personas. Un *ethos* aristocrático con exigencias radicalizadas se «transfiere» hacia abajo; un *ethos* de solidaridad, propio de la gente humilde, con disposición a la reconciliación radicalizada, se «transfiere» hacia arriba. Ambos se funden. La tensión entre el endurecimiento de las normas y la aceptación social marca el mundo ético y el mundo vital del cristianismo primitivo.

Con los materiales de este mundo de signos y de vida, narrativo, ritual y ético, erigieron los primeros cristianos su catedral semiótica. Reclamaron la *autonomía* con una conciencia creciente: esa catedral no debía ser un templo accesorio dentro de un santuario mayor, sino un santuario independiente que sustituyera todos los otros santuarios. Esto se va haciendo consciente, paso a paso, a medida que aparecen los evangelios escritos. En el evangelio más antiguo encontramos por lo pronto un deslinde ritual frente al judaísmo: aparecen el bautismo y la cena sustituyendo al templo. En el evangelio de Mateo resalta el deslinde ético mediante la «justicia mejor»; en el evangelio de Lucas, la exposición narrativa de la separación entre judíos y cristianos, que Lucas interpreta en el sentido de que algunos sectores del judaísmo se autoexcluyen de la salvación. Este proceso alcanza su culminación con el evangelio de Juan. Sólo en él desarrolla el nuevo sistema semiótico cristiano primitivo una conciencia reflexiva de la plena autonomía: todos los contenidos de la nueva religión están determinados ahora, expresamente, por

la relación con el único Revelador, que tiene como tema de su revelación él mismo. Ese Revelador se legitima a sí mismo en enunciados auto-referenciales. Trae una verdad incondicionada. Mito e historia se unifican plenamente. El Jesús histórico es la presencia del Creador original y del Juez escatológico. Es uno con Dios. Los primeros cristianos tienen así la conciencia de representar una verdad definitiva; formalmente coinciden de ese modo con la pretensión del judaísmo, la religión madre, de poseer la verdad; pero se separan del judaísmo en el contenido. Formalmente conectan con el judaísmo porque sólo la religión judía planteó de modo inequívoco la cuestión de adorar al Dios verdadero y confrontó al Dios uno y único con los ídolos. Los primeros cristianos consideran su nuevo templo semiótico como el único templo verdadero, como cumplimiento de todas las esperanzas judías. Pero con el contenido de su fe hacen definitiva la separación del judaísmo, al adorar en su santuario interior, junto a Dios, a una segunda figura: el Revelador de Dios.

La *dinámica* interna de este proceso viene, en todo caso, del judaísmo. También el Dios de Israel pasó a ser el Dios uno y único a través de una gran crisis histórica. Después de la catástrofe de la destrucción de Jerusalén, la «derrota» terrenal de ese Dios –evidente a los ojos de la mentalidad oriental antigua, al quedar vencido su pueblo– fue reinterpretada como victoria en el cielo: pasó a ser el único Dios. Todos los demás dioses eran inexistentes. Esta dinámica monoteísta se repite en el cristianismo primitivo: el ejecutado en la cruz por los poderes de este mundo, después de su muerte fue entronizado en el cielo como soberano de todos los otros poderes y dominaciones. Entró en competencia con todos los otros, de forma que su imagen quedó configurada a través de un *sincretismo de superación*, es decir, no por adopción directa de los contenidos paganos, sino por activación de las propias tradiciones a través del diálogo y la asimilación de creencias del entorno –por ejemplo, en ideas como la generación del Redentor por el Espíritu, su encarnación o los sacramentos cristianos primitivos–.

La convicción de que la catedral construida con esos materiales tenía cimientos propios, se fraguó en las *crisis*. Estas giraron siempre en torno a la autonomía de la nueva religión. Hemos descubierto de nuevo en estas crisis la dinámica monoteísta heredada del judaísmo. Sólo ella dio a la nueva religión la fuerza para afirmar su independencia.

La autonomía del lenguaje *ritual* del cristianismo primitivo fue puesta a prueba con la *crisis judaizante* del siglo I. En ella se sentaron las bases para el relevo de la circuncisión por el bautismo. La «muerte sacrificial de Jesús» pasó a ocupar el centro para los paganos convertidos, que no podían participar en el culto sacrificial judío ni pagano. Ante esta muerte sacrificial única, todos los otros sacrificios fueron desapareciendo paulatinamente. El sacrificio humano único de la fan-

tasía mítica sustituyó a los muchos sacrificios efectivos de animales. Al relativizarse el rito, todos los preceptos rituales quedaron relativizados. Esa relativización afectó precisamente a las señas visibles de identidad judía: circuncisión, preceptos sobre manjares, sábado, vinculación al culto del templo de Jerusalén. De ese modo desapareció en el cristianismo primitivo mucho de lo que diferenciaba a los judíos, en la vida cotidiana, de su entorno. El cristianismo primitivo actuó como un judaísmo sin fronteras. Y esta eliminación de fronteras armonizaba con la dinámica monoteísta del judaísmo. Porque el Dios uno y único debía ser reconocido un día por todos los pueblos. Cuando el cristianismo se abrió a los paganos, siguió esta dinámica. Con la defensa de esta dinámica universal y la apertura a todos los pueblos, la autonomía de la religión cristiana primitiva se impuso sobre el judaísmo en la crisis judaizante.

La autonomía de su exposición *narrativa* fue debatida en la *crisis gnóstica*. Se trataba aquí de la unión indisoluble entre el mito y una historia concreta, unión datable en el siglo I y localizable en Palestina. Estuvo en juego la unidad del Dios creador con el Dios verdadero, al igual que la unidad del Redentor con el hombre concreto Jesús de Nazaret: los gnósticos no podían aceptar su encarnación, la asunción de un cuerpo humano. El cristianismo primitivo defendió en esta crisis la independencia y emancipación de la religión cristiana primitiva frente a su disolución en un lenguaje simbólico general, y afianzó la vinculación a la religión madre y al Antiguo Testamento para todos los tiempos. También aquí se impuso la dinámica monoteísta de la herencia judía: no sólo en el rechazo de un Dios creador subordinado junto al Dios trascendente y verdadero, sino también en la coordinación estricta de Dios y mundo. El Dios uno y único sólo tiene el mundo como enfrente y los humanos como socios, y no innumerables emanaciones y eones que lo separan de un mundo surgido contra su voluntad.

En lo que respecta al *ethos*, el cristianismo primitivo estuvo expuesto a una crisis crónica, que en las *crisis proféticas* se alimentaba siempre de la radicalidad de las exigencias con que los primeros cristianos marcaban distancias frente a la «vida normal»; tales crisis provocaban una radicalización de la gracia y la reconciliación cuando las exigencias demasiado rigurosas amenazaban dividir a las comunidades. Sólo con una gran dosis de actitud conciliadora se podía lograr la convivencia de las personas que querían realizar una santidad y radicalidad especiales con muchos otros miembros que defendían normas más moderadas. Sin la radicalidad avivada constantemente, el cristianismo habría perdido su identidad; sin las formas moderadas de adaptación, habría perdido su capacidad vital. Y también aquí percibimos el espíritu teocrático-radical del comienzo: ese monoteísmo consecuente que se manifiesta en el mensaje de Jesús sobre la imposición del reinado de Dios.

Estas variadas crisis fueron una verdadera prueba de carga para los materiales de construcción narrativos, rituales y éticos de la nueva catedral semiótica, y un test para la unidad de sus moradores. Cada crisis suscitaba diversos intentos de respuesta y daba lugar a separaciones. De ahí que el cristianismo primitivo parezca un caos de muchos grupos en ebullición, una *pluralidad* de corrientes, entre las cuales el judeocristianismo, el cristianismo sinóptico, paulino y joánico marcaron el proceso ulterior; pero algunas formas radicales de judeocristianismo y algunas tendencias gnósticas del cristianismo joánico se apartaron del resto. Cada una de estas corrientes siguió construyendo la obra común con gran tenacidad. A pesar de ello, cabe detectar en la catedral construida los mismos principios arquitectónicos en todos los ámbitos. Estos principios son los axiomas fundamentales y los motivos básicos de la religión cristiana primitiva; ellos forman la *gramática* de la nueva lengua religiosa, que es afín a la gramática del judaísmo.

El cristianismo primitivo parte de los dos *axiomas fundamentales* del judaísmo: el monoteísmo y el nomismo de la alianza. Cree en el Dios uno y único que se comprometió con un único pueblo en su alianza. Pero el cristianismo primitivo asocia al monoteísmo la fe en un solo Redentor, que permitió extender el compromiso con un único pueblo a todos los pueblos. La fe en el Redentor elevó la veneración de Cristo a una altura que la mayor parte de los judíos rechazaban como amenaza para el monoteísmo estricto.

Los distintos *motivos básicos* que configuraron la fe en el Redentor y la asociaron al cosmos semiótico de la religión cristiana primitiva son, en su mayor parte, motivos básicos de la religión judía. Tales motivos unen el cristianismo primitivo con el judaísmo tan sólidamente como lo diferencian de la gnosis.

El *motivo creación* es judío, como lo es también que Dios creó todo lo que existe mediante su sabiduría autónoma o mediante la razón. Lo único nuevo es que Cristo ocupa este puesto.

El *motivo sabiduría* es judío. También lo es la revelación de la sabiduría dentro de una historia en la que fue rechazada. Pero que la sabiduría se revele en la locura de la cruz, es escándalo para los judíos.

El *motivo milagros* moldea los textos tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Sólo es nueva la creencia de que los milagros de Jesús traspasaron ya el umbral hacia el nuevo mundo.

El *motivo alienación* aparece elaborado con progresiva claridad en la historia de la tradición veterotestamentaria. El ser humano está lejos de Dios, no sólo como criatura mortal, sino también como pecador. El Nuevo Testamento radicaliza esta idea de pecado: el hombre significa, como «carne», hostilidad hacia Dios.

El *motivo renovación* es tradición judía, tanto en referencia al mundo como al individuo. Pero el paso de la condición humana a la condición pneumática, en coincidencia con la transformación del mundo, va más allá del judaísmo.

El *motivo inhabitación* es familiar a la fe judía, que habla de presencia de Dios en el templo y en los profetas. Su punto culminante en el Nuevo Testamento, la fe en la encarnación, va más allá del judaísmo.

El *motivo representación* es parte integrante del pensamiento mítico antiguo. Pero que Jesús sea «el» representante –de los hombres ante Dios, de Dios ante los hombres– va más allá del judaísmo.

El *motivo fe* procede del Antiguo Testamento y va siendo progresivamente en el judaísmo uno de los rasgos globales de la relación con Dios, hasta que en el Nuevo Testamento la «fe» llega a ser *el* término para expresar la relación con Dios y con su Enviado.

El *motivo ágape-amor* es referido expresamente en el Nuevo Testamento al Antiguo. Encontramos también aquí una progresión, al incluir el amor a los enemigos, el amor a los extraños y el amor a los pecadores; pero esta tendencia a la ampliación se perfila ya en el Antiguo Testamento.

El *motivo cambio de posición* surge bajo la impresión del Dios que exalta y humilla en la historia de Israel, y llega a ser en el judaísmo y en el cristianismo primitivo un deber ético del ser humano: la humildad interpersonal.

El *tema del juicio* amplía la idea veterotestamentaria de una responsabilidad ética ante Dios hasta la eternidad, y extrema la confianza veterotestamentaria en la misericordia de Dios hasta la fe en la justificación del impío.

Un punto decisivo es que, en la estructura profunda de sus convicciones, el cristianismo primitivo comparte ampliamente las creencias del judaísmo. La diferencia a este nivel radica, sobre todo, en la reorganización cristocéntrica de las imágenes, motivos, narraciones y elementos semióticos comunes. En general, la mayor parte de las diferencias se encuentra más bien en la estructura superficial: la idea de la encarnación va más allá que la idea de inhabitación, y no es imaginable sin préstamos del lenguaje pagano; pero también la encarnación se puede entender como una formulación límite dentro del motivo común de la inhabitación.

Respecto a la teoría de la religión cristiana primitiva en su conjunto que proponemos aquí, señalemos que esta teoría entiende la religión cristiana primitiva como un sistema de signos objetivos que se organiza desde un centro con ayuda de unos pocos axiomas –sobre la base de dos axiomas fundamentales y numerosos motivos básicos que cabe aún multiplicar y diferenciar–. Con estos axiomas intentamos explorar los principios de construcción del mundo hermenéutico del cristianismo primitivo. En este sentido es acertado el comentario de un amable colega cuando afirma que mi teoría de la religión cristiana primitiva quiere en-

contrar la «fórmula del universo» cristiano primitivo. Su leve chanza se justifica en cuanto que esta teoría busca realmente fórmulas, reglas y principios de construcción que subyacen en el mundo semiótico cristiano-primitivo. No buscamos, desde luego, una «fórmula del universo» (en singular), sino muchas «fórmulas» que forman una red de axiomas y motivos.

He empleado reiteradamente para este mundo de signos el símil de una catedral semiótica. Esta metáfora de arquitectura es aparentemente paradójica como imagen para la religión cristiana primitiva en un aspecto: los primeros cristianos no disponían de formas de expresión arquitectónica propias. Las comunidades se reunían en casas privadas. Todos los demás cultos se celebraban en templos públicos. Los primeros cristianos los echaron poco en falta. El mundo estaba para ellos abocado a un cambio profundo. Ante este cambio consideraban su propia comunidad como un «templo vivo». En ella ofrecían un «culto espiritual» con su vida entera (Rom 12, 1s). Esta «catedral semiótica» no estaba destinada a que la dura piedra simbolizase el ser perpetuo, sino a que unas personas vivas experimentasen un cambio profundo. En ese cambio se celebraba la «transustanciación» del mundo y del hombre.

Este mundo semiótico cristiano primitivo es, para mi gusto, una construcción humana maravillosa, una catedral que fue erigida para honrar a Dios y modificar la vida. Aun siendo un constructo humano, tenía para sus moradores una evidencia interna en respuesta a una revelación. Hoy sigue cautivando a mucha gente. Por eso indagamos en una última sección la plausibilidad de este mundo semiótico.

2. *La plausibilidad de la religión cristiana primitiva*

Cuando hablo aquí de un «mundo construido», la expresión no es peyorativa frente a un mundo supuestamente objetivo. Porque sabemos hoy que los mundos que nos parecen «objetivos», como nuestro mundo cotidiano y nuestro mundo científico, son constructos que se basan en axiomas no menos que el mundo semiótico cristiano primitivo. Cierto que hay para nosotros una diferencia. En la ciencia tenemos menos dificultades para encontrar plausibles sus resultados. Y vivimos en la conciencia de tener razones para ello. Pero, ¿qué decir de una interpretación religiosa del mundo? Muchas veces no entendemos cómo muchos enunciados tan cargados de fantasía han podido ofrecer a tantas personas un elevado sentimiento de evidencia. ¿Cómo se alcanza semejante evidencia? La respuesta exige algunas consideraciones metodológicas que yo resumo en tres tesis[1].

1. Cf. G. Theissen, *L'hérméneutique biblique et la recherche de la vérité religieuse*: RThP 122 (1990) 485-503.

1. *La axiomática religiosa como fundamento de plausibilidad. Lo que contribuye a crear la plausibilidad no son tanto los contenidos de la religión, sino la red de axiomas fundamentales y motivos básicos, que viene a ser su gramática.* Un ejemplo puede ilustrarlo. Es muy difícil, a mi juicio, indagar las fuentes de evidencia en las distintas afirmaciones de contenido que formula el himno de la Carta a los filipenses: ¿hubo un ser divino que abdicó de su preexistencia y luego fue exaltado hasta llegar a ser el nombre sobre todo nombre? Los primeros cristianos no podían verificar ni negar tales enunciados, ni más ni menos que nosotros. Son poesía sacra. Pero quizá tenga sentido preguntar si el axioma de cambio de posición, implícito en esa poesía, responde a la realidad, incluso a una realidad de validez última. O dicho con mayor cautela: ¿puede haber personas capaces de interpretar razonablemente la realidad a la luz de este axioma y de vivir su vida guiados por él? Para las personas que incluían entre sus convicciones fundamentales el axioma de cambio de posición, el himno de la Carta a los filipenses fue plausible porque expresaba una de esas convicciones. Dicho en términos generales: el que estaba convencido de la verdad de la fe cristiana, había inferido intuitivamente de las narraciones, imágenes y creaciones literarias de la Biblia las principales «reglas gramaticales», las había interiorizado y confiaba en que ellas organizaran su experiencia del mundo, respondieran a su propio «sí mismo», le permitieran la comunicación con otras personas y, sobre todo, fueran una posibilidad para entrar en contacto con Dios.

2. *Tres fuentes de evidencia como confirmación de la axiomática religiosa. La plausibilidad de una axiomática religiosa se basa en su coincidencia con tres fuentes de evidencia: la «concordia» de mundo, yo y los otros.* La teología tradicional puede valer como analogía para estas tres vías. Ella intenta: (1) descubrir a Dios por el orden del mundo y derivar de la historia la acción divina; hacer teología, por tanto, como interpretación profundizada de la realidad. La teología tradicional intenta (2) encontrar en las profundidades del propio «sí mismo» las referencias a Dios; por ejemplo, en el anhelo de Dios que siente el corazón, o en las condiciones (trascendentales) de posibilidad de las experiencias del yo. Busca, en fin (3) el asentimiento de otras personas, bien creando un nuevo consenso en la misión –en la vuelta a los propios axiomas, por tanto–, bien descubriendo en el diálogo ecuménico e interreligioso un consenso ya existente entre las religiones. La plausibilidad de los axiomas religiosos se puede corroborar por las mismas tres vías:

- La primera pregunta es: ¿asiente el mundo?, ¿los axiomas religiosos permiten hacer experiencias que se confirman una y otra vez, que son por tanto repetibles e intersubjetivas? Se sigue aquí una *teoría de la correspon-*

dencia en materia de plausibilidad (y de verdad). Son plausibles aquellas convicciones que se corresponden con la realidad y son confirmadas por experiencias que llegan de fuera.

- La segunda pregunta es: ¿asiente el yo que hace esas experiencias? Los axiomas religiosos son axiomas aprendidos. Se han adquirido a posteriori. Se viven como plausibles si armonizan con unos axiomas y categorías «innatos», es decir, con unas condiciones de posibilidad de la experiencia más fundamentales todavía, que pertenecen, a priori, a la dotación del «yo». Entre ellas está la demanda de unidad y de no contradicción. Se sigue aquí una *teoría de la coherencia* en materia de plausibilidad (y de verdad): plausible es aquello que coincide con las condiciones fundamentales del pensamiento.
- La tercera pregunta es: ¿asienten otras personas? Se sigue aquí una *teoría del consenso* en materia de plausibilidad (y de verdad): plausible es lo que encuentra el asentimiento de otras personas. La plausibilidad necesita de la corroboración social. Si queremos reformular esto como criterio de verdad, habrá que decir: verdadero es lo que las personas pueden aceptar en unas condiciones ideales de comunicación.

Añadamos una precisión importante: la axiomática religiosa reflexiona también sobre los límites y el colapso de su propia plausibilidad: el mundo se resiste a la correspondencia, el yo vive en contradicción consigo mismo, las otras personas rehúyen el consenso. La axiomática religiosa acoge el fracaso de la propia plausibilidad y se vuelve de ese modo más resistente a las objeciones. Al axioma monoteísta se agregó en el curso de la evolución, con progresiva claridad, la convicción de que Dios es incomprensible y escapa a la experiencia humana. Muchos axiomas se fueron modificando a lo largo de la historia hasta que asumieron sus límites. Este fracaso de la plausibilidad pasa a ser a menudo la base de una teología rigurosa de la revelación que dice: Dios sólo puede ser comprendido por él mismo. Nosotros sólo podemos saber de él a través de su revelación. Porque cada cual comprende sólo al igual.

3. *La axiomática religiosa como resultado del «ensayo y error». La axiomática de una religión se corresponde con las tres fuentes de evidencia: mundo, yo y los otros, porque se formó en un proceso histórico de ensayo y error. En ese proceso se fue adaptando a las estructuras básicas del mundo, fue moldeada activamente por el yo humano y sobrevivió porque fomentaba la comunión. La plausibilidad de una religión se basa en las experiencias condensadas de muchas generaciones.* Si nuestros órganos emergieron en un largo proceso de ensayo y

error, y contienen por eso unas preinformaciones acertadas sobre el mundo vital ambiente, también la religión contiene, como un organismo hecho de signos, esas preinformaciones sobre el mundo. Y si el organismo corpóreo desarrolló tan sólo aquellos órganos que responden a sus posibilidades previas, del mismo modo, en la religión, el espíritu humano elabora tan sólo aquello que responde a sus posibilidades apriorísticas. Estas preinformaciones axiomáticas sólo se imponen finalmente si son capaces de orientar individual y socialmente nuestra vida. Las religiones son, así, mundos semióticos puestos a prueba durante largo tiempo. Y a menudo chocan, no obstante, con la resistencia de la realidad. Pongo un ejemplo: los motivos creación y sabiduría enseñan la confianza en una estructura de la realidad que tiene sentido, aunque muchas veces oculto. Esta confianza descubre constantemente en el mundo unas estructuras objetivas correspondientes y hasta una racionalidad tan grande que los humanos han visto muchas veces en su propia *ratio* un débil eco y destello de esa «sabiduría objetiva». El motivo sabiduría se va reforzando desde fuera (por la experiencia del mundo) y desde dentro (por la correspondencia con nuestra racionalidad). Es imprescindible para la conducta individual y social, porque fomenta las motivaciones para fortalecer el orden en la convivencia. Cualquier comunidad se disolvería sin ese resorte. Pero el motivo sabiduría ha experimentado constantemente la obstinada oposición de la realidad a esta confianza: Job y el predicador Salomón son testigos de ello. También este fracaso forma parte de las preinformaciones objetivas de las religiones: el fracaso cesa cuando la sabiduría cambia de figura y pasa a ser una sabiduría que se esconde en la necedad o locura y se revela en la cruz, es decir, en un fracaso. La axiomática cristiana primitiva descubrió aquí algo que se da en la realidad. En este sentido, tal axiomática pudo vivirse como «verdadera». Tratamos a continuación de aplicar estas reflexiones generales sobre plausibilidad y fuentes de evidencia a la fe cristiana primitiva.

a) *La experiencia del mundo como fuente de evidencia: los axiomas del cristianismo primitivo, soporte de una visión dinámica del mundo*

La primera tesis: *La religión cristiana primitiva abrió con su axiomática una visión dinámica del mundo como proceso. En este proceso irrumpe un mundo nuevo en el antiguo, un mundo donde lo que había sido fundamento de toda evolución –el principio de selección– queda informado y parcialmente sustituido por la solidaridad*[2]. El fundamento de esta visión fue la experiencia del nacimiento y

2. Esta interpretación evolucionista de la idea cristiano-primitiva del mundo viene a prolongar ideas que he expuesto en G. Theissen, *Biblischer Glaube in evolutionärer Sicht*, München 1984. La siguiente interpretación evolucionista del mundo de ideas cristiano primitivo sólo pretende ser un simple diseño. Omite deliberadamente la descripción de las convicciones cristianas primitivas en

la decadencia de los estados y reinos, y la consiguiente esperanza de un cambio radical por la llegada del reino de Dios. Esta experiencia de base social evolucionó hacia una visión del mundo en la que se descubrieron unas estructuras de la realidad intuitivamente correctas. Veámoslo con los once motivos fundamentales de la religión cristiana primitiva:

- El *motivo sabiduría* descubre la previa coincidencia entre creación y ser humano. Las estructuras de la creación favorecen la vida. El que se oriente por ellas, vivirá. Este «ajuste» de mundo y hombre es, dentro de la imagen bíblica del mundo, resultado de la creación, y para una conciencia evolucionista, resultado de un largo proceso de adaptación. El Nuevo Testamento refleja una crisis de este «proceso de adaptación»: la sabiduría se convierte en locura o necedad. Lo totalmente «inadaptado» se ajusta quizá más a la realidad última que lo que parece ser «fuerte» y exitoso.
- El *motivo alienación* hace ver las deficiencias en la «coincidencia» entre hombre y creación. A pesar de todas las «estructuras de adaptación» ya dadas, los seres humanos se sienten profundamente «inadaptados», tanto al mundo cotidiano como a la realidad última. Echan de menos la promesa de la vida, que radica en un «ajuste» pleno entre la realidad y el hombre. El sufrimiento y el pecado son un «dolor de evolución», el «suspiro de la creación» por un mundo nuevo.
- El *motivo renovación* hace percibir el mundo como una transición que incluye al hombre mismo en su caminar desde el ser «sárkico» a un ser «pneumático». La grandiosa visión de Dan 7 presenta la sucesión de los diversos reinos como tránsito de la condición «animal» al poder de un «semejante al hombre». El cristianismo primitivo transfirió este poder a un hombre real que fue exaltado por Dios. El nuevo reino estaba bajo el signo del hombre y en contraste con los animales. ¿No aflora aquí por primera vez la conciencia de que estamos inmersos en un proceso evolutivo, en el paso de la evolución biológica a la evolución cultural, de que en medio de la historia seguimos siendo una transición del animal al hombre?, ¿y no intuye esta conciencia algo verdadero?
- El *motivo juicio* hace vivir la realidad como un proceso de separación: todo ser vivo está sujeto a una dura presión selectiva que disocia las formas

categorías evolucionistas que sirven de meta-teoría. En una aplicación rigurosa de esta interpretación hay que separar cuidadosamente dos cosas: los primeros cristianos carecían de conciencia evolucionista, pero forjaron en su «mundo mítico» unas representaciones que cabe traducir a una visión evolucionista de la realidad. Una posible explicación de ello es que las convicciones fundamentales del cristianismo primitivo van referidas a la misma realidad que las categorías evolucionistas. Pero ambas son «construcciones de la realidad», no la realidad en sí. Nunca hay que olvidar esto.

adaptadas e inadaptadas de conducta y de vida. Esta presión objetiva de selección aparece anulada en las fantasías del juicio final: sólo entrará en el mundo nuevo lo que se ajuste a los criterios del juicio final, y eso es precisamente, en los textos decisivos del Nuevo Testamento, lo que la presión selectiva suele excluir: lo débil e inadaptado. El impío es justificado por Dios en el juicio. El evangelio de la absolución de los pecadores viene a anular la presión selectiva y contiene una protesta contra la selección.

- El *motivo milagros* adopta una figura especial en los textos cristianos primitivos. Los milagros posibilitan la vida y le sirven de ayuda. Surgen allí donde la vida no tiene posibilidades: los hambrientos, amenazados, enfermos y moribundos. A veces pueden irritarnos los milagros extravagantes de los evangelios, pero contienen en forma simple y eficaz una protesta contra la selección que recorre toda la Biblia.
- También el *motivo creación* es transformado por esta protesta. El Nuevo Testamento lo destaca con la máxima claridad en la resurrección de Jesús, acontecida en medio de la historia. El Crucificado fue el desechado, el mandado retirar de la historia. Fue el débil cuya impotencia se exhibió en público. Pero justamente a él otorgó Dios una vida nueva.
- El *motivo ágape-amor* pone de manifiesto que en el tránsito de la evolución biológica a la evolución cultural ocurre algo diferente: en la evolución biológica rige la fórmula del amor al genéticamente afín y la agresión a los otros. El cristianismo primitivo invierte esta combinación: demanda amor a los enemigos, los extranjeros y los pecadores, y agresión a los genéticamente afines: ruptura tajante con el padre y con la familia.
- Del mismo modo cabe entender el *motivo cambio de posición*: en las comunidades del reino animal, las jerarquías y los órdenes en el reparto tienen una clara orientación a la supervivencia. Los animales más fuertes son favorecidos, porque son importantes para el grupo en la defensa contra los peligros hacia fuera y en la coordinación en el interior. Pero si el primero es el que ocupa la posición del último, este rasgo fundamental de la evolución biológica queda también anulado.
- El *motivo representación* contiene en sí dos elementos: el principio de selección y la protesta contra él. Por una parte, la vida vive siempre a costa de otra vida. Los seres deficientes mueren sustitutivamente en favor de los seres superiores. La representación expresa en este sentido la selección. En la «struggle for life», los menos competentes cargan con los costes por la conservación de la vida. Esto se invierte, por otra parte, en el simbolismo cristológico de la muerte vicaria por otros: la vida no vive ya aquí a costa de otra vida, sino que asume voluntariamente la muerte para posibilitar esa

otra vida; pero, sobre todo, la vida sacrificada no permanece en la muerte. Doblega la muerte y desbarata así la ley de la vida que vive a costa de otra vida.

- El *motivo inhabitación* presenta al ser humano como un «lugar vacío» que puede llenar un nuevo ser. El ser humano puede ser transformado por el Espíritu divino. Como ser transformado (renacido y renovado), puede obtener «órganos» para una realidad más profunda que rebasa su mundo cotidiano, y la certeza de que la jungla del «devorar y ser devorado» es sólo la perspectiva de su mundo vital limitado. Cristo es el prototipo de un hombre así transformado, que abre la vía a un mundo de paz y reconciliación. La encarnación de Dios en él es comparable, a nivel evolutivo, con una «mutación» creativa que agranda de golpe el «ajuste» entre hombre y realidad última y da acceso a dimensiones que estaban ocultas hasta ahora.
- El *motivo fe* mantiene la experiencia de que el ser humano naufraga, desvalido, en el torrente de los acontecimientos –tanto de la historia como de la evolución– si no confía en la realidad total. Esta confianza se certifica y renueva constantemente en el contacto con personas favorecidas por esos «saltos cualitativos» que permiten una mayor coincidencia con la realidad última. Todas las personas que son portadoras del «Espíritu» y en las que este muestra su poder transformador, pueden renovar la fe. En el Nuevo Testamento, el centro de este afianzamiento y renovación constante de la fe lo ocupa Jesús, el «líder de la fe».

No es necesario referir todas las ideas del cristianismo primitivo a esa visión evolutiva del mundo. Basta que podamos interpretar sus axiomas en línea evolucionista. Tampoco es necesario suponer una conciencia evolutiva en las personas del cristianismo primitivo. Hemos de admitir únicamente que todos los humanos se encuentran objetivamente en tránsito desde la evolución biológica a la evolución cultural, lo sepan ahora o no. En sus imágenes y símbolos religiosos, los humanos buscan a tientas las estructuras fundamentales de la realidad y de su situación mucho antes de poder elevarlas a concepto. Y cuando captan intuitivamente esta situación, sus mundos semióticos adquieren una capacidad exploradora de la realidad que va más allá de la comprensión de quienes habitan esos mundos.

Fue esta coincidencia con la *conditio humana*, con la situación del hombre en un mundo que cambia constantemente, lo que dio su plausibilidad interna al mundo religioso del cristianismo primitivo.

Pero esta experiencia de coincidir con un mundo en proceso de cambio, está amenazada desde el principio por las experiencias contrarias. En el cristianismo primitivo fue viva la esperanza de un cambio inminente del mundo entero, ya inicia-

do en el presente. Y precisamente esta esperanza se vio defraudada. Son pocas, extrañamente, las voces que registran esto en forma directa (2 Pe 3, 3s; 1 Clem 23ss; 2 Clem 11; Justino, *Apol* I, 28, 2, por ejemplo). Nunca hubo una gran crisis ante la ausencia de la parusía; pero la adaptación al mundo que seguía su curso dejó huellas en muchos esquemas teológicos: en la doble obra lucana, que valora positivamente, como tiempo de la Iglesia y de la misión, el periodo entre Jesús y el fin de los tiempos; o en el evangelio de Juan, que reinterpreta en clave espiritual, en los discursos de despedida, la tradicional espera de la parusía (Jn 14, 1ss) y defiende una escatología actual o de presente (Jn 5, 24ss); o en la Carta a los hebreos, donde una escatología espacial desplaza la escatología temporal: todo es ya presente en el cielo; el camino hacia el lugar santísimo está ya abierto. Pero en todos estos diseños encontramos a la vez la esperanza tradicional, de futuro, en un giro decisivo del mundo entero. El secreto del extraño «silencio» a la hora de resolver la cuestión de la «demora de la parusía» está en que el cristianismo primitivo empleó desde el principio los medios para su solución. Al comienzo está la espera de una parusía inminente por parte del Bautista: ya está el hacha puesta a la raíz de los árboles. La primera «demora de la parusía» es el hecho de que aparezca Jesús después del Bautista. Tal demora es ya el presupuesto para la aparición de Jesús. Los textos en los que la demora dejó sus huellas no siempre son inauténticos, ni mucho menos. Así, los dichos de Jesús interpretan la duración del mundo como una gracia de Dios: si Dios hace salir y ponerse el sol sobre justos y pecadores, sin discriminación, eso es ya implícitamente una respuesta a la «frustrada» esperanza de que él venga pronto a establecer en el juicio la distinción entre justos e injustos (Mt 5, 45). Cuando Jesús menciona a Jonás como expresión de una profecía actual, elige precisamente a aquel profeta del Antiguo Testamento cuyo anuncio de castigo no se cumplió: ¿no habría visto también Jesús en la posibilidad de la conversión el verdadero sentido de la espera de una parusía próxima? (cf. Lc 11, 29s). La misma experiencia se refleja en la parábola de la higuera estéril, a la que se otorga un plazo (Lc 13, 6-9). En suma, la ausencia del juicio inminente la resolvió ya Jesús en el mensaje de la gracia de Dios. Encontramos desde el principio en la predicación cristiana primitiva, junto a la espera de un gran cambio, los recursos cognitivos, emocionales y motivacionales para resolver en forma creativa la ausencia de ese cambio. Vivieron el mundo como transición, y hasta encontraron el modo de interpretar las experiencias contrarias como una confirmación de sus convicciones.

Pero no es sólo esto. Los primeros cristianos no se conformaron con descubrir el «mundo» en su mundo semiótico religioso; quisieron descubrir también a Dios, algo que va mucho más allá del mundo, algo que es incondicionado y eterno. Para comprender la plausibilidad interna de esta relación del mundo semiótico cristiano primitivo con una «trascendencia», debemos considerar su coincidencia, no

sólo con la experiencia del mundo «objetivo», sino también con las condiciones trascendentales de esta experiencia en el sujeto humano.

b) *La coincidencia con el «sí mismo» como fuente de evidencia: los axiomas del cristianismo primitivo y el apriori religioso*

La segunda tesis: *Los axiomas fundamentales cristianos primitivos eran plausibles porque respondían a las condiciones internas del ser humano: el hombre tiene a priori un sentido de lo eterno y lo incondicionado, y un sentido de la responsabilidad; pero se siente empíricamente perecedero, condicionado y determinado, y vive escindido de sí mismo.* En un largo proceso de ensayo y error, la historia de la religión dio origen a símbolos e imágenes religiosos que son adecuados a las condiciones apriorísticas de la experiencia religiosa. ¿Qué son estas condiciones apriorísticas? Toda pretensión de validez supone, a mi juicio, tres momentos que no son forzosamente conscientes, pero pueden llegar a serlo, y –en referencia a unos contenidos– posibilitan la experiencia trascendental. Sigo aquí unas propuestas de la filosofía trascendental de la religión[3].

- *La primera propuesta*: El postulado de que algo sea verdadero (o falso) supone igualmente que ese algo siga siendo verdadero (o falso) en x + n años. En todo postulado de validez va implícito un «postulado de eternidad». Incluso aunque relativicemos el «postulado de validez» y digamos que se limita a determinados espacios y tiempos, exigimos para esta afirmación relativizante un postulado de validez de x + n años. De ahí que constatemos en todos los postulados de validez, implícitamente, un sentido «a perpetuidad»[4], aunque lo neguemos explícitamente –y lo negaremos a cada paso ante la abrumadora experiencia de caducidad–.

3. Como ejemplo de una filosofía trascendental de la religión mencionemos a R. Schaeffler, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott* (QD 94), Freiburg-Basel-Wien 1982. Este esbozo impresiona especialmente porque no accede a Dios desde los presupuestos trascendentales de la conciencia, sino desde el cuestionamiento de tales presupuestos en situaciones históricamente contingentes: desde el desmoronamiento del mundo empírico constituido mediante esos presupuestos, sin los cuales no es posible la experiencia.

4. A. Nygren, *Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung*, Gütersloh 1922, propuso, en cambio, lo eterno como la categoría trascendental básica de la religión. Una categoría trascendental no significa sólo que poseemos necesariamente la noción de algo «eterno». Justo porque desarrollamos esta noción espontánea y necesariamente, no sabemos si le corresponde una realidad objetiva, y de qué naturaleza es. El sentido de lo «eterno» tampoco es una prueba de la existencia de lo «eterno» en un determinado aspecto; pero sin un sentido puramente formal de lo «eterno», los esquemas de lo «eterno» ya llenos de contenido en la imaginación religiosa no podrían aparecer y ser objeto de fe. Dicho más concretamente, el conocimiento de la «eternidad» de las estructuras lógicas no es fundamento para una experiencia religiosa; pero sin el sentido de lo eterno que se manifiesta en esas estructuras no habria, más allá, una experiencia religiosa de lo eterno.

- *La segunda propuesta*: En todos los postulados de validez se da un aspecto de incondicionalidad. Siempre que medimos algo con una norma, preferimos lo que se ajusta a la norma antes que lo desajustado a ella[5]. No podemos menos de preferir lo que hemos conocido subjetivamente como verdad a lo que hemos conocido como error. El que prefiere, pese a todo, la ilusión a la verdad, sólo puede hacerlo porque prefiere otros criterios cognitivos de lo verdadero y lo falso: lo que sirve para la vida o para otros valores es, para él, más valioso que lo que sirve para la verdad. Reconoce también la preeminencia incondicional de lo que es normativamente superior. Así pues, a la hora de juzgar en términos normativos, activamos un elemento incondicionado en nuestro pensamiento... auque lo neguemos explícitamente.
- *La tercera propuesta*: Si postulamos la validez de un enunciado, pretendemos responder de él. En efecto, si nuestro enunciado estuviera determinado totalmente por factores anclados en el pasado, sólo podríamos constatar el hecho de tales enunciados, pero nunca postular su validez. Cualquier debate sobre postulados de validez consistiría en esperar simplemente a ver si en el futuro somos «determinados» de modo distinto que en el presente. La tesis de que todo está determinado postula para sí no estar totalmente determinada por factores causales del pasado. Postula para sí una «responsabilidad» fundada en la libertad.

Este sentido de lo eterno, lo incondicionado y la responsabilidad resulta productivo en la religión. Construye con imágenes del mundo vital otras imágenes que van mucho más allá de ese mundo. Pero encontramos, sobre todo, en los dos axiomas fundamentales del cristianismo primitivo las huellas de ese trabajo poético-trascendental que rebasa todo lo empírico:

- El *axioma monoteísta* de la fe judía y cristiana primitiva se había ido haciendo más y más plausible desde el siglo VI a.C. en muchas sociedades antiguas. No sólo Isaías II, sino también los presocráticos forjaron una noción de Dios que dejaba muy atrás el politeísmo reinante. No es posible explicar tales pro-

5. W. Windelband, *Das Heilige*, en *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, II, Tübingen [5]1915, 298-331 = (en extractos) C. Colpe (ed.), *Die Diskussion um das «Heilige»* (WdF 305), Darmstadt 1977, 29-56 (citamos esta edición), no define el lugar de la religión como un ámbito junto a lo lógico, ético y estético, sino como conciencia de las normas que en estos ámbitos entran en contradicción con lo fáctico. La «conciencia antinomística de la norma y lo contrario a la norma en la misma conciencia» (32) conduce a la vivencia de lo sagrado. «Lo sagrado en cuanto conciencia normal de lo verdadero, bueno y bello es *percibido como realidad trascendente*» (35) (subrayado en el original). Yo diría, con mucha mayor reserva, que la conciencia normativa no es aún en sí religiosa, pero es un presupuesto necesario para tener experiencia religiosa. Han de añadirse más condiciones «suficientes» para que la sensibilidad normativa pase a ser religión.

cesos por la mera plausibilidad social, como si la génesis de grandes imperios con un rey a la cabeza fomentara también la aparición del monoteísmo. Ni las ciudades-estado griegas ni el pequeño Israel vivían en semejantes estructuras. Y los grandes imperios con sus subdelegados y provincias sugerían más bien la idea de un panteón de dioses con una cúspide monárquica. En los presocráticos, la tendencia a una explicación unitaria del mundo va acompañada de enfoques monoteístas. Una demanda a priori del espíritu humano se impone históricamente en sus esquemas: el espíritu humano prefiere las explicaciones apriorísticas del mundo, que reducen a unidad una gran diversidad. El descubrimiento de la lógica y el descubrimiento del Dios uno van de la mano. Encontramos aquí un monoteísmo de motivación cognitiva. Fue, por mucho tiempo, asunto de unos pocos intelectuales. El monoteísmo de Israel, en cambio, de raíz ética, destaca otros motivos. La responsabilidad se hace más responsable cuando tiene que rendir cuentas ante una única instancia. Y los mandamientos del Dios uno y único permiten esa unicidad de la conducta ética que admiramos en el judaísmo. Con la intuición de una responsabilidad incondicional del hombre ante el Dios uno, Israel activa, sobre todo, el sentido de lo incondicionado y de la libertad. En época posveterotestamentaria se fue desarrollando esta imagen de Dios: Dios pasó a ser el juez del juicio final, una instancia que lleva la responsabilidad humana hasta la eternidad y la mide con un criterio incondicionado. Por una parte, la experiencia empírica de la selección, que distingue entre variantes adecuadas e inadecuadas de vida y conducta, aparece elevada, en esa imagen, por encima de toda experiencia. Por otra parte, actúa en esa imagen el a priori religioso de lo eterno: por eso precisamente importa a tantas personas la imagen del Juez ante el que han de responder todos los humanos. Es una especie de «poesía trascendental», un poema religioso que se funda en ideas apriorísticas del «sí mismo» humano, cargado de una responsabilidad que dura eternamente.

- Este sentido de lo eterno, lo incondicionado y la responsabilidad, configura también el segundo axioma fundamental del cristianismo primitivo: la *fe en el Redentor*. La elevación del Jesús histórico a la condición de una divinidad no debe explicarse únicamente como enmienda de una disonancia cognitiva. Un personaje mortal que vivió en condiciones precarias, en el que aparecen factores sociales y políticos determinantes, fue reconocido en virtud de un apriori religioso como un ser eterno, incondicionado y que suscita nuestra responsabilidad, y quedó envuelto poéticamente en ese halo mítico que corresponde a un ser divino. Pero su figura mortal no quedó absorbida por este halo mítico, porque se mantuvo el recuerdo que presentaba a Jesús, al mismo tiempo, como mortal, condicionado y falto de liber-

tad, es decir, como un personaje concreto de la historia humana. ¿No obedeció también la gran plausibilidad de su imagen para los primeros cristianos a que esta cristología se ajustaba a la estructura del «sí mismo» humano, un sí mismo que tiene el sentido de lo eterno, lo incondicionado y la libertad... pero está expuesto a la fragilidad, los condicionamientos y las violencias? Por eso acertaron los grupos gnósticos al concebir a Cristo como símbolo del verdadero ser humano; sólo que en ese símbolo negaron precisamente la unidad de lo eterno y lo perecedero, de lo incondicional y lo condicionado, de libertad y necesidad, y defendieron la concepción –un tanto narcisista– de un «sí mismo» que se sentía radicalmente exento de este mundo de lo perecedero, condicionado y determinado.

El que tiene presente la historia de la filosofía, ha advertido sin duda que mis tres elementos apriorísticos son una analogía de los tres postulados de la razón práctica de I. Kant: inmortalidad, Dios y libertad; sólo que Kant concretó estas ideas en las nociones de la religión cristiana[6]. Lo eterno va implícito en la inmortalidad, pero menos que la inmortalidad. Lo incondicionado va implícito en Dios, pero Dios es mucho más que lo incondicionado. La responsabilidad de los pretensiones de validez presupone siempre la libertad como capacidad causal del sujeto; pero presupone además la vinculación del sujeto a unas normas. Sólo la actividad, en el espíritu humano, de estos apriori formales –lo eterno, lo incondicionado y la libertad– explica, a mi juicio, que los humanos trasciendan siempre en sus construcciones religiosas el mundo empírico finito y perciban en lo perecedero algo eterno, en lo condicionado algo incondicionado y en el destino ineludible la llamada a la responsabilidad... y todo eso con gran evidencia interna.

Pero subrayemos también aquí que la religión cristiana primitiva no se limitó a ofrecer plausibilidad en virtud de la coincidencia con las categorías trascendentales de la conciencia humana. Fue capaz de elaborar también el cuestionamiento de esas categorías. Lo que nuestra conciencia presupone siempre, puede ser negado expresamente por nosotros, porque hay poderosas experiencias en contra. Al sentido de lo eterno se opone la experiencia de la caducidad; al sentido de responsabilidad, la experiencia de que todo es relativo. Las categorías trascendentales de nuestra conciencia no se imponen automáticamente en la experiencia, sino que pueden ser cuestionadas a fondo, hasta desplomarse todo un «mundo» con ellas. Las contraexperiencias «des-automatizan» lo que parece determinar «automáticamente» nuestra conciencia[7]. Queda cuestionada la presunta evidencia. La

6. Cf. R. Malter, art. «Kant», en TRE 17 (1988), 570-581, especialmente 576s.

7. La experiencia intuitiva gnóstica del «sí mismo» como un fenómeno afín al ser divino es una variante de las experiencias místicas. En referencia a ella se ha señalado con razón la gran impor-

religión cristiana primitiva representa esta sacudida que puede sufrir el «sí mismo» del ser humano en imágenes impresionantes –sobre todo, quizá, en las metáforas y mitos gnósticos–. El «sí mismo» del ser humano es aquí, en la gnosis, un rayo de luz que fue arrojado al mundo inhóspito –arrojado a la caducidad y la corporeidad, aunque lleva en sí una chispa de lo «eterno», lo «incondicionado» y la «libertad», pero muchas veces está soterrada–. El cristianismo comunitario pudo asumir algunas ideas gnósticas. En los enunciados del evangelio de Juan, Cristo es el único gnóstico, que sabe de dónde viene y adónde va (Jn 8, 14). Todos los cristianos pueden entender su propio «sí mismo» a ejemplo de Cristo: gracias a él brotó una pequeña luz de eternidad en ellos. Mediante él entró un valor incondicionado en el mundo. Mediante él fueron agraciados con la libertad. Y con su ejemplo –fracaso, pasión y muerte– pudieron resistir los embates a que están expuestos los elementos trascendentales de nuestro propio ser.

Sin embargo, las dos fuentes anteriores de evidencia –la coincidencia de los motivos básicos del cristianismo primitivo con la experiencia del mundo, y la coincidencia de los axiomas fundamentales cristianos primitivos con las condiciones subjetivas trascendentales de esa experiencia– no bastan para explicar la plausibilidad de la religión cristiana primitiva o de cualquier otra religión. La religión no es sólo un mundo de representaciones, sino un poder vital. Sólo alcanza su eficacia en unas comunidades vivas. Su plausibilidad va ligada al asentimiento de otras personas.

c) *La coincidencia con otras personas como fuente de evidencia: el poder de los axiomas del cristianismo primitivo para hacer comunidad*

La tercera tesis: *El mundo semiótico del cristianismo primitivo fue plausible para sus habitantes porque sus axiomas eran capaces de hacer comunidad. Esta nueva religión congregó a las personas por encima de las barreras culturales y nacionales, y parece que reforzó la impresión de hacer realidad algo que podía convertirse en consenso de todos los humanos.* Hemos introducido en el capítulo anterior los axiomas (convicciones fundamentales y motivos básicos) del cristianismo primitivo para explicar el asombroso consenso producido dentro de él, que hizo posible la formación del canon y el descarte de algunas «herejías». A pesar de la existencia de unas teologías de contenido muy diverso en las corrientes principales del cristianismo primitivo, estas corrientes estaban enlazadas por unas convicciones formales. Así pudo surgir una conciencia de afinidad entre las diversas corrientes que, en efecto retroactivo, fortaleció las propias convicciones. La plausibilidad aumenta con el asentimiento de otras personas.

tancia de la desautomatización de la percepción y elaboración de las impresiones. Cf. N. G. Holm, *Einführung in die Religionspsychologie* (UTB 1592), München 1990, 72-75.

Se añadió a esto que los motivos fundamentales del cristianismo primitivo tendían por sí mismos a hacer comunidad. Cierto que en la historia de las religiones sólo sobreviven, por definición, las interpretaciones y creencias que son compatibles con la vida de las comunidades que las profesan. En este sentido, es una tautología atribuir un valor generador de comunión a una axiomática religiosa. Hubo, sin embargo, unas marcadas diferencias entre los axiomas, así como entre los grupos que los profesaban.

No es lo mismo que estos grupos se formen sólo en virtud de la axiomática religiosa o que aparezcan ya hermanados por otros factores. Hemos visto que el cristianismo primitivo es una de las primeras formaciones sociales en las que fueron primariamente unas convicciones religiosas las que crearon la comunión. Les había precedido el judaísmo. La religión judía, en los orígenes, pudo apoyarse en un pueblo; pero este pueblo era consciente de que debía su existencia a la religión: a la elección por Dios y al compromiso con sus mandamientos. A esta conciencia respondió el judaísmo postexílico, en el que los impulsos religiosos motivaron, no la fundación de la comunidad, pero sí su renovación después del destierro. Las comunidades cristianas primitivas llevaron adelante este proceso: se formaron sobre la base de su profesión de fe común en el ΚΥΡΙΟΣ ΙΗΣΟΥΣ. No se apoyaron en comunidades ya existentes; reunieron a personas de diversas comunidades. Eran una nueva fundación de comunidad, no su mera renovación.

En este sentido, los axiomas del cristianismo primitivo poseían ya una capacidad para crear comunión o comunidad. Hay que distinguir, sin embargo: «En sí», unas mismas convicciones pueden promover la comunión y pueden destruirla. Se trata de la formación concreta de los motivos fundamentales del cristianismo primitivo. Se puso aquí de manifiesto un gran talento para activar convicciones generadoras de comunión. El siguiente repaso por los motivos fundamentales sólo pretende ilustrar esto, no demostrarlo exhaustivamente.

- El *motivo creación* puede legitimar el orden establecido en línea muy conservadora, incluyendo las aristas de sus segregaciones y jerarquías sociales. Pero este motivo se transforma en el cristianismo primitivo por la fe en la «nueva creación»: cuando hay una «nueva creación», se rebasan las fronteras sociales: no hay ya judíos y no judíos (Gál 6, 15). Todos son uno en Cristo (Gál 3, 28).
- El *motivo sabiduría* tiene asimismo un carácter conservador, pero lo pierde en el Nuevo Testamento: al convertirse la sabiduría en locura, se dirige ahora a los tradicionalmente excluidos de ella (1 Cor 1, 26s).
- El *motivo milagros* se configura en el Nuevo Testamento como impulso a la comunidad, porque los milagros narrados son de tipo servicial y tera-

péutico (excepciones: Mc 11, 12-14.20s; Hch 5, 1-11). La acusación de pacto con el diablo lanzada contra Jesús como taumaturgo (Mc 3, 22) indica que los adversarios no se hacían ilusiones sobre un efecto del poder taumatúrgico potencialmente destructor.

- El *motivo alienación* creó la conciencia de un hermanamiento humano general: todos son pecadores ante Dios (Rom 1, 18–3, 20). El propio Pablo da a entender cómo esa misma conciencia de pecado puede ahondar la distancia social si dice con orgullo: «Nosotros somos judíos de nacimiento, no de esos paganos pecadores» (Gál 2, 15).
- El *motivo inhabitación* es un apoyo formidable para el mutuo respeto: si en todo ser humano habita potencial o fácticamente el espíritu de Dios, cada uno posee un «valor» incondicionado. Claro que también los llenos de «Espíritu» pueden desarrollar una conciencia personal sobrevalorada, socialmente perjudicial, como fue el caso en el «entusiasmo corintio».
- El *motivo fe* hace referencia al fundamento de las comunidades cristianas primitivas: las creó la fe común. La relación de confianza con un personaje humano dotado de un aura divina, o con una divinidad cercana a lo humano, era accesible a todos –a condición de no exigir otras «características» comunitarias, como algunas «obras de la ley» rituales o una «gnosis» que trasciende la fe–. Pero la misma fe podía destruir comunidades si llevaba a la disputa entre «ortodoxia» y «herejía» (cf. 2 Jn).
- El *motivo representación* es también generador de comunión por naturaleza, ya que presupone la unión de todos los humanos o incluso de todos los seres vivientes: uno vive para otro. Activar el motivo representación para realce de la autoridad –como «representante de Cristo»– puede fomentar la comunión, pero también destruirla si se llega a unas «pretensiones de representación» inadmisibles. Ya el evangelio de Marcos previene contra los que dicen «yo soy» en nombre de Jesús y seducen a muchos (Mc 13, 6).
- Es evidente que el *motivo ágape-amor* crea relaciones pro-sociales. Pero justo en comunidades de amor en sentido enfático, las tendencias socialmente destructivas son a veces el reverso del amor, cuando se silencian los conflictos que existen realmente. ¿Puede ser casualidad que el escrito neotestamentario que define a Dios como «amor» (1 Jn 4, 16) sea a la vez el testimonio de una profunda escisión en la comunidad?
- El *motivo cambio de posición* contrarresta la tendencia de toda comunidad a establecer jerarquías a través de una pugna interna por el poder y la influencia. Ayuda a mantener la conciencia de un estatus igual, frente a las diferencias de estatus fácticas. Pero este motivo puede tener asimismo, obviamente, un efecto desestabilizador, sea disolviendo totalmente los órde-

nes de rango o perpetuándolos –con el pretexto de que el cambio de posición es «humildad» unilateral–.

- El *motivo juicio* puede invocar la ira escatológica sobre los adversarios y alimentar las agresiones; pero puede también aliviar de ellas. Deja a Dios el juicio último sobre las personas. Si esta conciencia es fuerte, puede librar de conflictos a las comunidades.

El breve repaso por las convicciones principales del cristianismo primitivo puede haber mostrado que estas convicciones unen a las personas, y no sólo en un sentido formal. También su contenido pudo ser activado en línea promotora de comunión; pero entrañaba también siempre la posibilidad de unos efectos socialmente destructivos. Las convicciones por sí solas no podían formar comunidades estables. Tuvieron que ser interpretadas por dirigentes bien dotados en el aspecto comunicativo y activadas constructivamente.

Pero, ¿cómo afrontaron los cristianos la fuerte repulsa que encontraban a menudo en el entorno? Tuvieron que construir aquí, frente el disenso manifiesto, un posible consenso. Por una parte, se vieron fortalecidos por las experiencias de misión. También los adversarios del cristianismo podían convertirse a él. Pablo fue un ejemplo luminoso al respecto. La axiomática del cristianismo primitivo resultó tan vigorosa en su capacidad interpretativa, que impactaba a numerosas personas, incluidos los antiguos adversarios. Y, por otra parte, el joven cristianismo se acreditó asimismo por el diálogo de consenso con otros: los apologetas vieron implantado en toda conciencia humana un germen de verdad: el λόγος σπερματικός[8]. Se podría decir, en nuestra terminología, que veían sus propios axiomas actuando en todas las personas de modo latente. Los mejores entre los no cristianos eran cristianos potenciales o anónimos. Un ejemplo plausible para los primeros cristianos fue el axioma fundamental de todos los judíos y cristianos: la fe en el Dios uno y único. Muchos filósofos griegos llegaron también a admitir un Dios único, sin que su monoteísmo tuviera consecuencias cultuales en la religión practicada. Los judíos y cristianos pudieron considerarse aquí como quienes llevaron a cabo lo que los espíritus más lúcidos de la antigüedad pagana habían iniciado. Pero cuando la repulsa era muy tenaz, recurrían a teorías de endurecimiento o de obcecación, que achacaban la ceguera a poderes supranaturales. La ceguera produce en los adversarios una autoalienación extrema que los incapacita para la verdad, pero también los absuelve en cierto modo: la ceguera no es culpa, sino fatalidad.

Es posible, por tanto, explicar en el marco de una teoría de la religión cristiana primitiva cómo se llegó a esa creciente evidencia: los primeros cristianos esta-

8. Cf. A. M. Ritter, HDThG 1, 49s.

ban convencidos de la superioridad de su mundo semiótico respecto a todos los otros mundos en competencia. Por extravagantes que pudieran ser sus narraciones, ritos y exigencias éticas en el contenido, ese mundo semiótico poseía, merced a los axiomas subyacentes, una elevada capacidad interpretativa: sintonizaba con las experiencias de un mundo en cambio dinámico, con las condiciones trascendentales del «sí mismo» y con una comunidad en expansión dotada de capacidad comunicativa. Tales eran sus fuentes de evidencia. Además, ese mundo semiótico pudo expresar también, en sus convicciones fundamentales, los límites de su evidencia –en enunciados sobre el *Deus absconditus*, la locura de la cruz y el fracaso de la comunicación–.

Nuestro esquema de una teoría de la religión cristiana primitiva ha concluido con esto; pero no queda acabado. Esta teoría necesita ser complementada. Pone el acento en la objetividad del mundo semiótico cristiano primitivo. Pero justo en la última parte ha quedado claro que la religión cristiana primitiva es un mundo semiótico *y* un mundo vital al mismo tiempo. Sólo esta unidad de mundo vital y mundo de signos presta a la axiomática religiosa del cristianismo primitivo su plausibilidad. Aunque el mundo vital de los primeros cristianos lo hemos tocado en los diversos capítulos constantemente, merecería un tratamiento en profundidad. Por eso habría que ahondar en la teoría aquí propuesta

- Con una *psicología de la religión cristiana primitiva*. La psicología describe e interpreta los rasgos típicos de la vivencia, conducta y conciencia individual de los primeros cristianos. Aquí tendría cabida por derecho propio la vivencia subjetiva, que muchos identifican hoy con la religión. Esa psicología podría explicitar también, aún mejor, la evidencia subjetiva de la fe cristiana primitiva y su contribución a la guía de la conducta y las vivencias, tanto en los contextos cotidianos como extracotidianos.
- Es posible una mayor profundización mediante la *sociología de la religión cristiana*, que analice las estructuras supraindividuales de los grupos cristianos primitivos en relación con la sociedad de la época. Habría que valorar también aquí los factores no religiosos que influyeron en esta religión. Esa sociología pondría de relieve la plausibilidad social de la nueva fe: su rápida difusión y la vitalidad de la pequeña subcultura, ámbito donde la fe se extendió en el mundo antiguo.
- Podríamos pasar, en fin, de una teoría a una *filosofía de la religión cristiana primitiva*, como hemos hecho ya en este último capítulo. Pero el verdadero paso se da cuando debatimos el postulado de validez y verdad objetivas del mundo semiótico cristiano primitivo, cuando no preguntamos sólo por qué fue plausible la fe cristiana primitiva para algunas personas en el siglo I, sino por qué sigue siendo hoy válida. La interpreta-

ción ofrecida en la presente teoría de la religión como mundo semiótico objetivo, es un trabajo preliminar importante a este respecto. Esta interpretación sale al paso de una explicación reduccionista del fenómeno religioso. Puede concebir la autonomía interna de la religión cristiana primitiva como autonomía de un sistema semiótico que se organiza a sí mismo. En cuanto formación autónoma, esta interpretación es más que la simple expresión de unas luchas por el prestigio y el poder social, del miedo infantil al castigo o del anhelo de una protección regresiva. Ante una formación con autonomía interna, la pregunta por la verdad es razonable y no significa optar de antemano contra la religión. Con esa pregunta por la verdad tampoco estamos haciendo aún teología en sentido estricto. La *pregunta* por la verdad en general se puede plantear más bien en términos filosóficos. Pero yo estoy convencido de que cualquier respuesta tiene un elemento de creencia, es decir, está determinada por una confesión de índole teológica, o antiteológica, o agnóstica.

Yo me pregunto muchas veces: ¿en qué consiste la peculiaridad de una respuesta teológica? Sospecho que influyen en ella todas las fuentes de evidencia que he mencionado, pero que tales fuentes quedan trascendidas siempre en una experiencia religiosa viva. En la respuesta teológica no es la coincidencia con el mundo, con las profundidades del «sí mismo» y con una comunidad de los humanos lo que garantiza la verdad de la fe, sino Dios mismo. La respuesta teológica descansa en la certeza de que se ha producido un contacto con Dios. Ese contacto sólo es pensable a través de la automanifestación de Dios. Si Dios aparece en la experiencia religiosa como un poder que lo determina todo, aparece también, con evidencia inmediata, como causa y fundamento de esta misma experiencia religiosa concreta. La teología va asociada a una experiencia religiosa viva, y por eso será siempre, más o menos, una «teología de la revelación».

Me permito volver una vez más a la metáfora de la presente exposición: la religión cristiana primitiva es una maravillosa catedral hecha de signos[9], construida sobre la base de una experiencia religiosa para honra de Dios. Podemos visitar esta catedral como turistas, sin participar en su culto. Podemos participar también

9. El símil de la «catedral» tiene un límite: sugiere una estática que no se da en un sistema viviente. En el Nuevo Testamento es frecuente que esta imagen del edificio aparezca entretejida con la imagen orgánica del cuerpo: el edificio de la Iglesia va creciendo con todos sus miembros (Ef 2, 21; cf. 4, 12). Pero también la imagen del organismo sigue siendo quizá demasiado armónica: los profundos conflictos y crisis serían entonces meras «enfermedades» que han de concebirse como trastornos; pero los conflictos y crisis no fueron eso: sólo a través de ellos se va formando la religión cristiana primitiva. El cristianismo canónico debe su forma al debate con un mundo muchas veces esquivo y con atrevidas corrientes «heréticas».

en el culto. Yo soy de los que, además, predican y oran en esta catedral. Pero me gusta también analizar su arquitectura y su lenguaje formal. Quisiera enseñar esta catedral a todos los visitantes y comunicarles algo de su sentido y su importancia. Para mí es lo de menos que se sientan más cómodos en otra catedral o que eviten tales lugares. Pero sería poco para mí, en la ronda por la catedral, aun con visitantes distanciados, limitarme a comunicar hechos pasados sobre la historia de su construcción o describir su estilo estético. Quisiera comunicar algo de su significado religioso a todos los visitantes. Si pongo ese significado entre paréntesis, pondría también entre paréntesis lo que amo de mi catedral. De ahí el presente ensayo de una teoría de la religión cristiana primitiva: es un examen y explicación del mundo semiótico cristiano primitivo que deja a cada cual la libertad de conocerla y abandonarla sin rezar. Me alegraría mucho que los visitantes entiendan por qué se puede orar en una catedral así y por qué es ese el sentido primario de este lugar en la intención de sus constructores y fundadores.

BIBLIOGRAFÍA

Adam, Traute, *Clementia Principis*, KiHiSt 11, Stuttgart 1970.
Aland, Barbara, art. «Marcion», en TRE (1992), 89-101.
Alkier, Stefan, *Urchristentum. Zur Geschichte und Theologie einer exegetischen Disziplin*, Tübingen 1993.
Álvarez, David, *Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission*, Freiburg-Wien 1999.
Amir, Yehoshua, *Die Begegnung des biblischen und des philosophischen Monotheismus als Grundthema des jüdischen Hellenismus*: EvTh 38 (1978) 2-19.
Andressen, Carl-Ritter, Adolf M., *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte* I, Göttingen ²1999.
Assmann, Aleida und Jan, art. «Mythos», en HRWG IV (1998), 179-200.
Augenstein, Jörg, *Das Liebesgebot im Johannesevangelium und in den Johannesbriefen*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993.
Barth, Gerhard, *Der Tod Jesu Christi im Verständnis des Neuen Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1992.
Bauer, Walter, *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen 1934, ²1964.
Baur, Ferdinand Chr., *Das Christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1853.
Beckwith, Roger T., *Formation of the Hebrew Bible*, en J. M. Mulder (ed.), *Mikra. Text, Translation and Interpretation of the Hebrew Bible in Ancient Judaism and Early Christianity*, Assen-Philadelphia 1988, 39-86.
Beckwith, Roger T., *The Old Testament Canon of the New Testament Church and its Background in Early Judaism*, London 1985.
Berger, Klaus, *Theologiegeschichte des Urchristentums*, Tübingen-Basel ²1995.
Betz, Hans D., *Der Apostel Paulus und die sokratische Tradition,* Tübingen 1972.
– *Der Galaterbrief. Ein Kommentar zum Brief des Apostels Paulus an die Gemeinden in Galatien*, München 1988 = *Galatians. A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*, Philadelphia 1979.
Beyschlag, Karlmann, *Simon Magus und die christliche Gnosis*, Tübingen 1975.
Bianchi, Ugo (ed.), *Le Origini dello Gnosticismo. Colloquio di Messina 13-18 Aprile 1966. Testi e Discussioni*, Leiden 1967 ²1970.
Bickermann, Elias, *Der Gott der Makkabäer. Untersuchungen über Sinn und Ursprung der makkabäischen Erhebung*, Berlin 1937 = *The God of the Maccabees: Studies on the Meaning and Origin of the Maccabean Revolt*, Leiden 1979.

Billerbeck, Paul-Strack, Helmut, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. I, *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1956.
Bolkestein, Hendrik, *Wohltätigkeit und Armenpflege im vorchristlichen Altertum. Ein Beitrag zum Problem «Moral und Gesellschaft»*, Groningen 1967 (= reimpr. de la ed. Utrecht 1939).
Bousset, Wilhelm, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, Göttingen 1913.
Bovon, François, *El evangelio según Lucas* I, Salamanca 1995.
Brandt, Sigrid, *Opfer als Gedächtnis. Zur Kritik und Neukonturierung thelogischer Rede von Opfer*, disertación académica, Heidelberg 1997.
Breytenbach, Cilliers, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen-Vluyn 1989.
Bühner, Jan A., *Der Gesandte und sein Weg im. 4. Evangelium. Die kultur- und religionsgeschichtlichen Grundlagen der johanneischen Sendungschristologie sowie ihre traditionsgeschichtliche Entwicklung*, Tübingen 1977.
Bultmann, Rudolf, *Teología del Nuevo Testamento*, Salamanca [4]2001.
– *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen [10]1964.
Burchard, Christoph, *Der dreizehnte Zeuge. Traditions- und kompositionsgeschichtliche Untersuchungen zu Luka' Darstellung der Frühzeit des Paulus*, Göttingen 1970.
Burkert, Walter, *Homo necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin-New York 1972.
– *Opfertypen und antike Gesellschaftsstruktur*, en G. Stephenson (ed.), *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft*, Darmstadt 1976, 168-186.
– *Wilder Ursprung. Opferritual und Mythos bei den Griechen*, Berlin 1990.
Burridge, Richard A., *What are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography*, Cambridge 1992.
Campenhausen, Hans von, *Die Entstehung der christlichen Bibel*, Tübingen 1968.
Cancik, Hubert, *Bios und Logos, Formgeschichtliche Untersuchungen zu Lukians «Demonax»*, en Id. (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Tübingen 1984, 115-130.
Cassirer, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen* II. *Das mythische Denken*, 1925 = Darmstadt 1958.
– *Was ist der Mensch? Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur*, Stuttgart 1960.
Charlesworth, James H. (ed.), *Jesus' Jewishness. Exploring the Place of Jesus within Early Judaism*, New York 1991.
Chester, Andrew, *Jewish Messianic Expectations and Mediatorial Figures and Pauline Christology*, en Martin Hengel-Ulrich Heckel (eds.), *Paulus und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 17-90.
Conzelmann, Hans, *El centro del tiempo: la teología de Lucas*, Madrid 1974.
Coser, Lewis A., *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied-Berlin 1972 = *The Function of Social Conflict*, New York 1964.

Countryman, Louis W., *The Rich Christian in the Church of the Early Empire. Contradictions and Accomodations*, New York-Toronto 1980.

Cullmann, Oscar, *Der johanneische Kreis*, Tübingen 1975.

Davies, William D.-Allison, Dale C., *The Gospel According to Saint Matthew*, 1-3, Edinburgh 1988, 1991, 1997.

Deissmann, Adolf, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch-römischen Welt*, Tübingen [4]1923.

Dettwiler, Andreas, *Die Gegenwart des Erhöhten. Eine exegetische Studie zu den johanneischen Abschiedsreden (Joh 13, 31–16, 33) unter besonderer Berücksichtigung ihres Relecture-Charakters*, Göttingen 1995.

Dihle, Albrecht, art. «Ethik», en RAC 6 (1965), 646-796.

Dinkler, Erich, art. «Friede», en RAC 8 (1972), 434-505.

Dodd, Charles H., *Interpretación del cuarto Evangelio*, Madrid 1978.

Drexler, Josef, *Die Illusion des Opfers. Ein wissenschaftlicher Überblick über die wichtigsten Opfertheorien ausgehend vom deleuzianischen Polyperspektivenmodell* München 1993.

Drijvers, Hendrik J. W., *The Origins of Gnosticism as a Religious and Historical Problem* NedThT 22 (1967/8) 321-351 = Rudolph, Kurt (ed.), *Gnosis und Gnostizismus* Darmstadt 1975, 798-841.

Ebersohn, Michael, *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, Marburg 1993.

Ebertz, Michael N., *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung* Tübingen 1987.

Ebner, Martin, *Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien in Traditionsprozess*, Freiburg-Basel-Wien 1998.

Elert, Werner, *Redemptio ab hostibus*: ThLZ 72 (1947) 265-270.

Elsas, Christoph, art. «Herrscherkult», en HRWG III (1993), 115-122.

Etzioni, Amitai, *The Active Society: A Theory of societal and political processes*, London 1968.

Faust, Eberhard, *Pax Christi et Pax Caesaris. Religionsgeschichtliche, traditionsgeschichtliche und sozialgeschichtliche Studien zum Epheserbrief*, Freiburg-Göttingen 1993.

Feldtkeller, Andreas, *Der Synkretismus - Begriff im Rahmen einer Theorie von Verhältnisbestimmungen zwischen Religionen*: EvTh 52 (1992) 224-245.

– *Identitätssuche des syrischen Urchristentums. Mission, Inkulturation und Pluralität im ältesten Heidenchristentum*, Freiburg-Göttingen 1993.

– *Im Reich der syrischen Göttin. Eine religiös plurale Kultur als Umwelt des frühen Christentums*, Gütersloh 1994.

Festinger, Leon, *A Theory of Cognitive Dissonance*, Stanford, CA 1957 = *Theorie der kognitiven Dissonanz*, Bern 1978.

Fitzer, Georg, *Der Ort der Versöhnung nach Paulus*: ThZ 22 (1966) 161-183.

Frend, William H. C., art. «Montanismus», en TRE 23 (1994), 271- 279.

Freud, Sigmund, *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, en *Gesammelte Werke* VII, Frankfurt 1941, 129-139.

– *Totem und Tabu. Einige Übereinstimmungen im Seelenleben der Wilden und der Neurotiker (1912-13), en Gesammelte Werke* IX, Frankfurt 1944.

Freudenberger, Rudolf, *Der Vorwurf ritueller Verbrechen gegen die Christen im 2. und 3. Jahrhundert*: ThZ 23 (1967) 97-107.

Gager, John G., *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*, Englewood Cliffs 1975.

Gamble, Harry Y., art. «Canon, New Testament», en ABD I (1992), 852-861.

Geertz, Clifford, *Religion als kulturelles System*, en Id., *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt 1983, 44-95 = *Religion As a Cultural System*, en *The Interpretation of Cultures*, New York 1973, 87-125.

Gehlen, Rolf, art. «Liminalität», en HRWG IV (1998), 58-63.

Gemünden, Petra von, *Vegetationsmetaphorik in Neuen Testament und seiner Umwelt*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1993.

– *Die urchristliche Taufe und der Umgang mit den Affekten*, en J. Assmann-G. Stroumsa (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden 1999, 115-136.

Gemünden, Petra von-Theissen, Gerd, *Metaphorische Logik im Römerbrief. Beobachtungen zu dessen Bildsemantik und Aufbau*, en Reinhold Bernhardt-Ulrike Link-Wieczorek (eds.), *Metapher und Wirklichkeit. Die Logik der Bildhaftigkeit im Reden von Gott, Mensch und Natur*, Göttingen 1999, 108-131.

Gerlitz, Peter, art. «Opfer» I, en TRE 25 (1995), 253-258.

Gese, Hartmut, Τὸ δὲ Ἁγὰρ Σινὰ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ *(Gal 4, 25)*, en Id., *Vom Sinai zum Zion*, München 1974, 49-62.

– *Die Sühne*, en Id., *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, 85-106.

Girard, René, *El chivo expiatorio*, Barcelona 1986.

– *La violencia y lo sagrado*, Barcelona 1998.

Gladigow, Burkhard, art. «Ritual, komplexes», en HRWG IV (1998), 458-460.

Gnuse, Robert K., *No Other Gods*, Sheffield 1997.

Grom, Bernhard, *Religionspsychologie*, München-Göttingen 1992.

Gubler, Marie-Louise, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesus. Eine motivgeschichtliche Darstellung aufgrund der neueren exegetischen Forschung*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1977.

Guttemberger Ortwein, Gudrun, *Status und Statusverzicht im Neuen Testament und seiner Umwelt*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1999.

Harnack, Adolf von, *Markion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Leipzig 1924.

Harnisch, Wolfgang, *Verhängnis und Verheissung der Geschichte. Untersuchungen zum Zeit- und Geschichtsverstädnis im 4. Buch Esra und in der syr. Baruchapokalypse*, Göttingen 1969.

Heine, Ronald E., art. «Montanus, Montanism», en ABD IV (1992), 898-902.
Hengel, Martin, Propiedad y riqueza en el cristianismo primitivo, Bilbao 1983.
– *Zwischen Jesus und Paulus. Die «Hellenisten», die «Sieben» und Stephanus (Apg 6, 1-15; 7, 54–8, 3)*: ZThK 72 (1975) 151-206.
– *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n.Chr.*, Leiden-Köln [2]1976, 151-234.
– *Mors turpissime crucis. Die Kreuzigung in der antiken Welt und die «Torheit» des «Wortes von Kreuz»*, en J. Friedrich-P. Stuhlmacher (eds.), *Rechtfertigung*, FS Ernst Käsemann, Tübingen 1976, 125-184.
– *Zur urchristlichen Geschichtsschereibung*, Stuttgart 1979.
– *Der Stellvertretende Sühnetod Jesu. Ein Beitrag zur Entstehung des urchristlichen Kerygmas*: IkaZ 9 (1980) 1-25.135-147.
– *The Atonement. A Study of the Origins of the Doctrine in the New Testament*, London 1981.
– *Entstehungszeit und Situation des Markusevangeliums*, en Hubert Cancik (ed.), *Markus-Philologie. Historische, literargeschichtliche und stilistische Untersuchungen zum zweiten Evangelium*, Tübingen 1984, 1-45.
– *Jakobus der Herrenbruder - der erste «Papst»?*, en Erich Grässer- Otto Merk (eds.), *Glaube und Eschatologie*, Tübingen 1985, 71-104.
– *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, Tübingen 1993 = *The Johannine Question*, Philadelphia 1989.
– *Die Schriftauslegung des 4. Evangeliums auf dem Hintergrund der urchristlichen Exegese*, Neukirchen-Vluyn 1989, 249-288.
– *Die Ursprünge der Gnosis und das Urchristentum*, en J. Adna (ed.), *Evangelium-Schriftauslegung-Kirche*, Göttingen 1997, 190-223.
Hengel, Martin-Schwemer, Anna M., *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien. Die unbekannten Jahre des Apostels*, Tübingen 1998 = Id., *Paul Between Damascus and Antioch. The unknown Years*, London 1997, 106-126.
Hogdson, Robert Jr., art. «Holiness (NT)», en ABD III (1992), 249-254.
Holm, Nils G., *Einführung in die Religionspsychologie*, München 1990.
Hölscher, Gustav, *Der Ursprung der Apokalypse Mrk 13*: ThBl 12 (1933), col. 193-202.
Holtzmann, Heinrich J., *Die synoptischen Evangelien. Ihr Ursprung und ihr geschichtlicher Charakter*, Leipzig 1863.
Hooker, Morna D., *The Signs of a Prophet. The Prophetic Actions of Jesus*, Harrisburg, Penn. 1997.
Horn, Friedrich W., *Die Gütergemeinschaft der Urgemeinde*: EvTh 58 (1998) 370-383.
Hübner, Hans, art. «Unclean and clean (NT)», en ABD VI (1992) 741-745.
Isenberg, Sheldon R., *Millenarism in Greco-Roman Palestine*: Religion 4 (1974) 26-46.
Jensen, Anne, *Gottes selbstbewusste Töchter*, Freiburg-Basel-Wien 1992.
Karrer, Martin, *Die Johannesoffenbarung als Brief*, Göttingen 1985.
– *Jesucristo en el Nuevo Testamento*, Salamanca 2002.
Käsemann, Ernst, *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983.

Kippenberg, Hans G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt 1991.

Klauck, Hans-Josef, *Das Sendschreiben nach Pergamon und der Kaiserkult in der Johannesoffenbarung*: Bib 73 (1992) 153-182 = *Alte Welt und neuer Glaube. Beiträge zur Religionsgeschichte, Forschungsgeschichte und Theologie des Neuen Testaments*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1994, 115-143.

– *Die religiöse Umwelt des Urchristentums* I-II, Stuttgart-Berlin-Köln 1995-1996.

Klein, Günter, *Galater 2, 6-9 und die Geschichte der Jerusalemer Urgemeinde*: ZThK 57 (1960) 275-295 = Id., *Rekonstruktion und Interpretation. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1969, 99-118.118-128.

Klinghardt, Matthias, *Gesetz und Volk Gottes. Das lukanische Verständnis des Gesetzes nach Herkunft, Funktion und seinem Ort in der Geschichte des Urchristentums*, Tübingen 1988.

Kloft, Hans, *Liberalitas Principis*, Köln-Wien 1970.

Kokins, Ralfs, *Das Verhältnis von* ζωή *und* ἀγάπη *im Johannesevangelium. Stufenhermeneutik in der Ersten Abschiedsrede*, disertación académica, Heidelberg 1999.

Körtner, Ulrich H. J., *Papias von Hierapolis. Ein Beitrag zur Geschichte des frühen Christentums*, Göttingen 1983.

Koschorke, Klaus, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, Leiden 1978.

Köster, Helmut, *Einführung in das Neue Testament im Rahmen der Religionsgeschichte und Kulturgeschichte der hellenistischen und römischen Zeit*, Berlin-New York 1980.

Krüger, Gustav, *Das Dogma vom Neuen Testament*, Giessen 1896.

Küchler, Max, *Frühjüdische Weisheitstraditionen*, Freiburg- Göttingen 1979.

Kümmel, Werner G., *Römer 7 und das Bild des Menschen im Neuen Testament*, München 1974, 1-160.

Laato, Timo, *Paulus und das Judentum. Anthropologische Erwägungen*, Aabo 1991.

Lampe, Peter, *Keine Sklavenflucht des Onesimus*: ZNW 76 (1985) 135-137.

– *Die stadtrömischen Christen in den ersten beiden Jahrhunderten*, Tübingen 1987, [2]1989.

– *Wissenssoziologische Annäherung an das Neue Testament*: NTS 43 (1997) 347-366.

– *Die Wirklichkeit als Bild*: *Das Neue Testament als Grunddokument abendländischer Kultur in Lichte konstruktivistischer Epistemologie und Wissenssoziologie*, Neukirchen-Vluyn 2000.

– *Der Brief an Philemon*, en Nikolaus Walter-Eckart Reinmuth-Peter Lampe, *Die Briefe an die Philipper, Thessalonicher und and Philemon*, Göttingen 1998, 205-232.

Lang, Bernhard, art. «Kanon», en HRWG III (1993), 332-335.

– art. «Monotheismus», en HRWG IV (1998), 148-165.

– art. «Ritual-Ritus», en HRWG IV (1998), 442-458.

Latte, Kurt, art. «Synkretismus», en RGG V ([2]1931), 952-959.

Leeuw, Gerhardus van der, *Die do-ut-des-Formel in der Opfertheorie*: ARW 20 (1920-1921) 241-253.
Lindbeck, George A., *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984 = *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*, Gütersloh 1994.
Lipp, Wolfgang, *Charisma - Social Deviation, Leadership and Cultural Change. A Sociology of Deviance Approach*: The Annual Review of the Social Sciences of Religion 1 (1977) 59-77.
– *Stigma und Charisma. Über soziales Grenzverhalten*, Berlin 1985.
Lips, Hermann v., *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn 1990.
Löhr, Winrich A., *Basilides und seine Schule*, Tübingen 1996.
Lüdemann, Gerd, *Untersuchungen zur simonianischen Gnosis*, Göttingen 1975.
– *The Acts of the Apostles and the Beginnings of Simonian Gnosis*: NTS 33 (1987) 279-359.
– La resurrección de Jesús. Historia, experiencia, teología, Madrid 2001.
– *Die Bekehrung des Paulus und die Wende des Petrus in tiefenpsychologischer Perspektive*, en Friedrich W. Horn (ed.), *Bilanz und Perspektiven gegenwärtiger Auslegung des Neuen Testaments*, Berlin-New York 1995, 91-111.
Luz, Ulrich, *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993.
– *El evangelio según san Mateo*, I-IV, Salamanca 1993-2003.
Malinowski, Bronislaw, *Myth in Primitive Psychology*, New York 1926 = Westport, Conn. 1971.
Malter, Rudolf, art. «Kant», en TRE 17 (1988), 570-581.
Markschies, Christoph, *Valentinus Gnosticus? Untersuchungen zur valentianischen Gnosis mit einem neuen Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, Tübingen 1992.
Martyn, James L., *History and Theology in the Fourth Gospel*, Nashville ²1979.
Mathys, Hans Peter, *Liebe deinen Nächsten wie dich selbst. Untersuchungen zum alttestamentlichen Gebot der Nächstenliebe (Lev 19, 18)*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1986.
McLachlan Wilson, Robert, art. «Gnosis-Gnostizismus II», en TRE 13 (1984), 535-550.
Meeks, Wayne A., *Los orígenes de la moralidad cristiana*, Barcelona 1994.
Meier, John P., *Un judío marginal: nueva visión del Jesús histórico*, Estella 1998-2000.
Meisinger, Hubert, *Liebesgebot und Altruismusforschung. Ein exegetischer Beitrag zum Dialog zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1996.
Metzger, Bruce, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung, Entwicklung, Bedeutung*, Düsseldorf 1993 = *The Canon of the New Testament*, Oxford 1987.
Mieth, Dietmar, art. «Normen», en HRWG IV (1998) 243-250.
Mödritzer, Helmut, *Stigma und Charisma im Neuen Testament und seiner Umwelt. Zur Soziologie des Urchristentums*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1994.
Müller, Ulrich B., *Zur frühchristlichen Theologiegeschichte. Judenchristentum und Paulinismus in Kleinasien an der Wende vom ersten zum zweiten Jahrhundert n.Chr.*, Gütersloh 1976.
Nygren, Anders, *Die Gültigkeit der religiösen Erfahrung*, Gütersloh 1922.

Otto, Eberhard, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung*, Leiden 1954.

Otto, Eckart, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Stuttgart-Berlin-Köln 1994.

Pagels, Elaine, *Los evangelios gnósticos*, Barcelona 1996.

Parsons, Talcott, *Beiträge zur soziologischen Theorie*, Neuwied 1964.

Pilhofer, Peter, *Philippi*. I, *Die erste christliche Gemeinde Europas*, Tübingen 1995.

Räisänen, Heikki, *The «Hellenists» - a Bridge Between Jesus and Paul?*, en Id., *The Torah and Christ. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianity*, Helsinki 1986, 242-306.

– *Pauls's Theological Difficulties with the Law*, en Id., *The Torah and Crist. Essays in German and English on the Problem of the Law in Early Christianiy*, Helsinki 1986, 3-24.

– *The «Messianic Secret» in Mark's Gospel*, Edinburg 1990.

– *Beyond New Testament Theology: A Story and a Programme*, London 1990.

– *Die frühchristliche Gedankenwelt. Eine religionswissenschaftliche Alternatiuve zur «neutestamentlichen Theologie»*, en Christoph Dohmen-Thomas Söding (eds.), *Eine Bibel - zwei Testamente: Positionen biblischer Theologie*, Paderborn 1995, 253-265.

– *Marcion, Muhamad and the Mahatma*, London 1997.

– *Comparative Religion, Theology and New Testament Exegesis*: StTh 52 (1998) 116-129.

Ritschl, Dietrich-Jones, Hugh O., *«Story» als Rohmaterial der Theologie*, München 1976.

– *Die Erfahrung der Wahrheit. Die Steuerung von Denken und Handeln durch implizite Axiome*, en Id., *Konzepte*, München 1986, 147-166.

Roloff, Jürgen, *Die Kirche im Neuen Testament*, Göttingen 1993.

– *Einführung in das Neue Testament*, Stuttgart 1995.

Rowland, Christopher, *Revelation*, London 1993.

Rudolph, Kurt, *Simon-Magus oder Gnosticus? Zum Stand der Debatte*: ThR 42 (1978) 279-359.

– *Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion*, Göttingen ²1980 = *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism*, Edinburgh 1983.

Ruppert, Lothar, *Jesus als der leidende Gerechte?*, Stuttgart 1972.

Sabbatucci, Dario, art. «Kultur und Religion», en HRWG I (1988), 43-58.

Sandelin, Karl-Gustav, *Wisdom as Nourisher: A Study of an Old Testament Theme, its Development within Early Judaism and its Impact on Early Christianity*, Aabo Akademi 1986.

Sanders, Edward P., *Jesus and Judaism*, London 1985.

– *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, London 1977 = *Paulus und das palästinische Judentum. Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen*, Göttingen 1985.

– *Judaism. Practice and Belief*, London-Philadelphia 1992.

Schaeffler, Richard, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg-Basel-Wien 1982.

Schäfers, Bernhard, art. «Krise», en Id. (ed.), *Grundbegriffe der Soziologie*, Opladen 1986, 167-169.

Schlüter, Astrid, *Die Selbstauslegung des Wortes. Selbstreferenz und Fremdreferenzen in der Textwelt des Johannesevangeliums*, disertación académica, Heidelberg 1996.
Schmeller, Thomas, *Brechungen. Urchristliche Wandercharismatiker im Prisma soziologisch orientierter Exegese*, Stuttgart 1989.
Schmithals, Walter, *Neues Testament und Gnosis*, Darmstadt 1984.
Schnelle, Udo, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen ²1996.
Schottroff, Luise, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der Urchristlichen Jesustradition. Mt 5, 38-48 / Lk 6, 27-36*, en Georg Strecker (ed.), *Jesus in Historie und Theologie. FS H. Conzelmann*, Tübingen 1975, 197-221.
Schrage, Wolfgang, *Ética del Nuevo Testamento*, Salamanca 1987.
Schürmann, Heinz, *Die Symbolhandlungen Jesu als eschatologische Erfüllungszeichen. Eine Rückfrage nach dem irdischen Jesus* (1970) = Id., *Jesus - Gestalt und Geheimnis*, Paderborn 1994, 136-156.
Schüssler-Fiorenza, Elisabeth, *Apocalyptic and Gnosis in Revelation and in Paul*: JBL 92 (1973) 565-581 = Id., *Book of Revelation. Justice and Judgement*, London 1985, 114-132.
– *The Book of Revelation. Justice and Judgement*, London 1985.
– Apocalipsis: visión de un mundo justo, Estella 1997.
Schweitzer, Albert, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen 1906.
– *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ⁹1984.
Scott, Martin, *Sophia and Johannine Jesus*, Sheffield 1992.
Seeley, David, *Rulership and Service in Mark 10, 41-45*: NT 35 (1993) 234-250.
Seiwert, Hubert, art. «Opfer», en HRWG IV (1998), 268-284.
Sellin, Gerhard, *Mythologeme und mythische Züge in der paulinischen Theologie*, en Hans H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 209-223.
Siegert, Folker, *Unbekannte Papiaszitate bei armenischen Schriftstellern*: NTS 27 (1981) 605-614.
Söding, Thomas, *Das Liebesgebot bei Paulus. Die Mahnung zur Agape im Rahmen der paulinischen Ethik*, Münster 1991.
Stanton, Graham N., *The Fourfold Gospel*: NTS 43 (1997) 317-346.
Steck, Odil Hannes, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Neukirchen-Vluyn 1967.
Stegemann, Hartmut, *Los esenios, Qumrán, Juan Bautista y Jesús*, Madrid 1996.
Stemberger, Günter, *Pharisäer, Sadduzäer, Essener*, Stuttgart 1990.
Stendahl, Krister, *Paul among Jews and Gentiles and other essays*, Philadelphia 1976 = *Der Jude Paulus und wir Heiden. Anfragen an das abendländische Christentum*, München 1978.
– The *Apostle Paul and the Introspective conscience of the West*: HthR 56 (1963) 199-215 = *Der Apostel Paulus und das «introspektive» Gewissen des Westens*: Kul 11 (1996) 19-33.
Stern, Menahem, *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism* I, Jerusalem 1976.

Stolz, Fritz, *Grundzüge der Religionswissenschaft*, Göttingen 1988.
– *Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos*, en Hans H. Schmid (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh 1988, 81-106.
– *Einführung in den biblischen Monotheismus*, Darmstadt 1996.
Stommel, Eduard, *«Begraben mit Christus» (Röm 6, 4) und der Taufritus*: RQ 49 (1954) 1-20.
– *Christliche Taufriten und antike Badesitten*: JAC 2 (1959), 5-14.
Stoops, Robert F., art. «Simon 13», en ABD VI (1992), 29-31.
Strauss, David F., *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet*, 2 vols., Tübingen 1835-1836.
Strecker, Christian, *Die liminale Theologie des Paulus. Zugänge zur paulinischen Theologie aus kulturanthropologischer Perspektive*, Göttingen 1999.
Talmon, Shemarjahu, *Die Samaritaner in Vergangenheit und Gegenwart*, en Reinhard Pummer (ed.), *Die Samaritaner*, Darmstadt 1992, 379-392.
Theissen, Gerd, *Theoretische Probleme religionssoziologischer Forschung und die Analyse des Urchristentums*: NZSTh 16 (1974) 35-56 = Id., *Studien zur Soziologie des Urchristentums*, Tübingen [3]1989, 55-78.
– *Psychologische Aspekte paulinischer Theologie*, Göttingen 1983.
– *La fe bíblica en perspectiva evolucionista*, Estella 2002.
– *Autoritätskonflikte in den johanneischen Gemeinden. Zum «Sitz im Leben» des Johannesevangeliums*, en *Diakonia. Gedenkschrift B. Stogiannos*, Thessaloniki 1988, 243-258 = (revisado): *Conflits d'authorité dans les communautés johanniques. La question du Sitz im Leben de l'évangile de Jean*, en Id., *Histoire sociale du christianisme primitif. Jésus, Paul, Jean*, Genève 1996, 209-226.
– *Wert und Status des Menschen im Urchristentum*: Humanistische Bildung 12 (1988) 61-93.
– *La renuncia a la violencia y el amor al enemigo (Mt 5, 38-48 / Lc 6,27-38) y su trasfondo histórico social*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 103-148.
– *Jesusbewegung als charismatische Wertrevolution*: NTS 35 (1989), 343-360.
– *Colorido local y contexto histórico en los evangelios. Una contribución a la historia de la tradición sinóptica*, Salamanca 1997.
– *Radicalismo itinerante. Aspectos literario-sociológicos de la tradicion de las palabras de Jesús en el cristianismo primitivo*, en Id., *Estudios de sociología del cristianismo primitivo*, Salamanca 1985, 13-40.
– *L'hérméneutique biblique et la recherche de la vérité religieuse*: RThP 122 (1990) 485-503.
– *Judentum und Christentum bei Paulus. Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einem beginnenden Schisma*, en Martin Hengel- Ulrich Heckel (eds.), *Paulus. Missionar und Theologe und das antike Judentum*, Tübingen 1991, 331-356.
– *Weisheit als Mittel sozialer Abgrenzung und Öffnung. Beobachtungen zur sozialen Funktion frühjüdischer und urchristlicher Weisheit*, en Aleida Assmann (ed.), *Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation* III, München 1991, 193-204.

– *Gruppenmessianismus. Überlegungen zum Ursprung der Kirche im Jüngerkreis Jesu*: JBTh 7 (1992) 101-123.
– *Mythos und Wertrevolution im Urchristentum*, en Dieter Harth- Jan Assmann (eds.), *Revolution und Mythos*, Frankfurt 1992, 62-81.
– *Pax Romana et Pax Christi. Le christianisme primitif et l'idée de la paix*: RThP 124 (1992) 61-84.
– *Frauen im Umkreis Jesu*, Sexau 1993, 1-23.
– *«Geben ist seliger als nehmen» (Apg 20, 35). Zur Demokratisierung antiker Wohltätermentalität im Urchristentum*, en Andrea Boluminski (ed.), *Kirche, Recht und Wissenschaft*. FS Albert Stein, Neuwied 1995, 195-215.
– *Die pragmatische Bedeutung der Geheimnismotive im Markusevangelium. Ein wissenssoziologischer Versuch*, en Hans G. Kippenberg-Guy Stroumsa (eds.), *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions*, Leiden-New York-Köln 1995, 225-245.
– *Urchristlicher Liebeskommunismus. Zum «Sitz im Leben» des Topos ἅπαντα κοινά in Apg 2, 44 und 4, 32*, en Tornd Fornberg- David Hellholm (eds.), *Texts and Contexts. Biblical Texts in Their Textual and Situational Contexts*, Oslo-Copenhagen 1995, 689-711.
– *Hellenisten und Hebräer (Apg 6, 1-6). Gab es eine Spaltung der Urgemeinde?*, en Hermann Lichtenberger (ed.), *Geschichte - Tradition - Reflexion. III, Frühes Christentum*. FS Martin Hengel, Tübingen 1996, 323-343.
– *The Ambivalence of Power im Early Christianity*, en Cynthia L. Rigby (ed.), *Power, Powerlessness and the Divine. New Inquiries in Bible and Theology*, Atlanta 1997, 21-36.
– *Jesus und die symbolpolitischen Konflikte seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Aspekte der Jesusforschung*: EvTh 57 (1997) 378-400.
– *Auferstehungsbotschaft und Zeitgeschichte. Über einige politische Anspielungen im 1. Kapitel des Römerbriefs*, en Sabine Bieberstein-Daniel Kosch (eds.), *Auferstehung hat einen Namen. Biblische Anstösse zum Christsein heute*, FS Hermann-Josef Venetz, Luzern 1998, 59-68.
– *Die Rede vom grossen Weltgericht (Mt 25, 31-46). Universales Hilfsethos gegenüber allen Menschen?*, en Arnd Götzelmann-Volker Herrmann-Jürgen Stein (eds.), *Diakonie der Versöhnung. Ethische Reflexion und soziale Arbeit in ökumenischer Verantwortung*, FS Theodor Strohm, Stuttgart 1998, 60-70.
– *Vom Davidssohn zum Weltherrscher. Pagane und jüdische Endzeiterwartungen im Spiegel des Matthäusevangeliums*, en Michael Becker-Wolfgang Fenske (eds.), *Das Ende der Tage und die Gegenwart des Heils*, FS Heinz-W. Kuhn, Leiden 1999, 145-164.
– *Evangelienschreibung und Gemeindeleitung. Prgamatische Motive bei der Abfassung des Markusevangeliums*, en Berd Kollmann- Wolfgang Reinbold- Annette Steudel (eds.), *Antikes Judentum und Frühes Christentum*, FS Hartmut Stegemann, Berlin-New York 1999, 389-414.

– *Jesus im Judentum. Drei Ansätze einer Ortsbestimmung*: Kul 14 (1999) 93-109.
– *Jesus - Prophet einer millenaristischen Bewegung? Sozialgeschichtliche Überlegungen zu einer sozialanthropologischen Deutung der Jesusbewegung*: EvTh 59 (1999) 402-415.
– *Die urchristliche Taufe und die soziale Konstruktion des neuen Menschen*, en J. Assmann-G. Stroumsa (eds.), *Transformations of the Inner Self in Ancient Religions*, Leiden 1999, 87-114.
Theissen, Gerd-Merz, Annette, *El Jesús histórico*, Salamanca [2]2000.
Thyen, Hartwig, art. «Johannesevangelium, en TRE 17 (1988), 200-225.
– art. «Ich-bin-Worte», en RAC 17 (1994-1996), 147-213.
Trautmann, Maria, *Zeichenhafte Handlungen Jesu. Ein Beitrag zur Frage nach dem geschichtlichen Jesus*, Würzburg 1980.
Trevett, Christine, *Montanism. Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge 1996.
Trobisch, David, *Die Entstehung der Paulusbriefsammlung*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1989.
– *Die Paulusbriefe und die Anfänge der christlichen Publizistik*, Gütersloh 1994.
– *Die Endredaktion des Neuen Testaments*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1996.
Tuckett, Christopher, *Q and the History of Early Christianity*, Edinburgh 1996.
Turner, Victor, *El proceso ritual*, Madrid 1988.
Uro, Risto (ed.), *Symbols and Strata. Essays on the Saying Gospel Q*, Göttingen 1996.
Versnel, Hendrik, S., *Quid Athenis et Hierosolymis? Bemerkungen über die Herkunft von Aspekten des «Effective Death»*, en Jan W. van Henten (ed.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden 1989, 162-196.
Veyne, Paul, *Brot und Spiele. Gesellschaftliche Macht und politische Herrschaft in der Antike*, Darmstadt 1990 = *Le pain et le cirque. Sociologie historique d'un pluralisme politique*, Paris 1976.
Vielhauer, Philipp, *Erwägungen zur Christologie des Markusevangeliums* (1964), en Id., *Aufsätze zum Neuen Testament*, München 1965, 199-214.
Vielhauer, Philipp-Strecker, Georg, *Judenchristliche Evangelien*, en Wilhelm Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen* I, *Evangelien*, Tübingen [5]1987, 114-147.
Walter, Matthias, *Leib-Metaphorik in Neuen Testament und bei den «Apostolischen Vätern»*, disertación académica, Heidelberg 1998.
Walzer, Michael, *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin 1990 = *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge, Mass. 1987.
Wengst, Klaus, *Bedrängte Gemeinde und verherrlichter Christus*, Neukirchen-Vluyn 1981 = München [2]1990.
– *Didache (Apostellehre), Barnabasbrief, Zweiter Klemensbrief, Schrift an Diognet*, Darmstadt 1984.
– *Demut - Solidarität der Gedemütigten*, München 1987.
Windelband, Wilhelm, *Das Heilige*, en *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte*, vol. 2, Tübingen [5]1915, 298-331 = (extractos) Carsten Colpe (ed.), *Die Diskussion um das «Heilige»*, Darmstadt 1977, 29-56.

Windisch, Hans, *Friedensbringer - Göttessöhne. Eine religionsgeschichtliche Interpretation der 7. Seligpreisung*: ZNW 24 (1925) 240-260.

Wischmeyer, Oda, *Matthäus 6, 25-34 par. Die Spruchreihe vom Sorgen*: ZNW 85 (1994) 1-22.

– *Macht, Herrschaft und Gewalt in den frühjüdischen Schriften*, en Joachim Mehlhausen (ed.), *Recht - Macht - Gerechtigkeit*, Gütersloh 1998, 355-369.

Wlosok, Antonie (ed.), *Römischer Kaiserkult*, Darmstadt 1978.

Wolter, Michael, *Verborgene Weisheit und Heil der Heiden. Zur Traditionsgeschichte und Intention des «Revelationsschemas»*: ZThK 84 (1987) 297-319.

Wrede, William, *Über Aufgabe und Methode der sogennante Neutestamentlichen Theologie*, Göttingen 1897 = Strecker, Georg (ed.), *Das Problem der Theologie des Neuen Testaments*, Darmstadt 1975, 81-154 = *The Task and Methods of New Testament Theology*, en Robert Morgan (ed.), *The Nature of New Testament Theology*, London 1973, 68-116.

Wrede, William, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Markusevangeliums*, Göttingen 1901 = [4]1969.

– *Paulus*, Halle 1904 = Rengstorff, Karl H., *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt 1969, 1-97.

Wright, David P., art. «Holiness» (OT), en ABD III (1992), 237- 249.

– art. «Unclean» and Clean»» (OT), en ABD VI (1992), 728-741.

Zeller, Dieter, *Die Menschwerdung des Sohnes Gottes im Neuen Testament und die antike Religionsgeschichte*, en Id. (ed.), *Menschenwerdung Gottes-Vergöttlichung von Menschen*, Freiburg Schweiz-Göttingen 1988, 141-176.

– *Die Mysterienkulte und die paulinische Soteriologie (Röm 6, 1-11). Eine Fallstudie zum Synkretismus im Neuen Testament*, en Hermann P. Siller (ed.), *Suchbewegungen. Synkretismus-kulturelle Identität und kirchliches Bekenntnis*, Darmstadt 1991, 42-61.

– *Christus unter den Göttern. Zum antiken Umfeld des Christusglaubens*, Stuttgart 1993.

– *Hellenistische Vorgaben für den Glauben an die Auferstehung Jesu?*, en R. Hoppe-U. Busse (eds.), *Von Jesus zu Christus*, FS Paul Hoffmann, Berlin-New York 1998, 71-91.

Zimbardo, Philip L., *Psychologie. Deutsche Bearbeitung von Hoppe-Graff, Siegfried, Keller, Barbara und Engel, Irma*, ed. por Hoppe-Graff, Siegfried und Keller, Barbara, Berlin-Heidelberg- New York [6]1995 = *Psychology and Life*, Glenview, Ill. [12]1988.

Zumstein, Jean, *L'évangile johannique: une stratégie de croire*: RSC 77 (1989) 217-232 = Id., *Miettes exégétiques*, Genève 1991, 237-252.

Jerónimo

Justino

Minucio Félix

Tertuliano

ÍNDICE GENERAL

III

EL LENGUAJE RITUAL DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

IV

LA RELIGIÓN CRISTIANA PRIMITIVA COMO MUNDO SEMIÓTICO AUTÓNOMO

V

CRISIS Y CONSOLIDACIÓN DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

COLECCIÓN «BIBLIOTECA DE ESTUDIOS BÍBLICOS»

Colección dedicada al estudio de la Sagrada Escritura. Se compone de obras clásicas de exégesis, comentarios a los libros principales de la Biblia y estudios monográficos sobre temas mediante investigaciones fundamentales. Inició su andadura el año 1973 con la publicación de la obra Resurrección de Jesús y mensaje pascual, *de X. Léon-Dufour.*

1. X. Léon-Dufour, *Resurrección de Jesús y misterio pascual*
2. J. Jeremias, *Teología del nuevo testamento*
4. H. Schlier, *La carta a los gálatas*
11. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I
12. G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* II
13. G. Bornkamm, *Jesús de Nazaret*
14. J. Jeremias, *Palabras desconocidas de Jesús*
23. S. Herrmann, *Historia de Israel*
24. G. Bornkamm, *Pablo de Tarso*
26. L. Coenen, *Diccionario teológico del nuevo testamento* I-II

28. L. Coenen, *Diccionario teológico del nuevo testamento* III-IV
30. J. Jeremias, *Abba. El mensaje central del nuevo testamento*
32. R. Bultmann, *Teología del nuevo testamento*
35. G. Bornkamm, *Estudios sobre el nuevo testamento*
36. W. H. Schmidt, *Introducción al antiguo testamento*
41. E. Schweizer, *El Espíritu santo*
43. R. E. Brown, *La comunidad del discípulo amado*
44. M. Noth, *Estudios sobre el antiguo testamento*
46. X. Pikaza, *Hermanos de Jesús y servidores de los más pequeños*
49. R. E. Brown-J. A. Fitzmyer, *María en el nuevo testamento*

52. H. J. Kraus, *Teología de los salmos*
53. H. J. Kraus, *Los salmos* I (1-59)
54. H. J. Kraus, *Los salmos* II (60-150)
55. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* I
56. J. Gnilka, *El evangelio según san Marcos* II
57. W. Schrage, *Ética del nuevo testamento*
58. E. Schweizer, *La carta a los colosenses*
59. H. Köster, *Introducción al nuevo testamento*
60. G. Barth, *El bautismo en el tiempo del cristianismo primitivo*
61. U. Wilckens, *La carta a los romanos* I

62. U. Wilckens, *La carta a los romanos* II
63. O. Cullmann, *Cristología del nuevo testamento*
65. G. Barbaglio, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*
68. X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan* I
69. X. Léon-Dufour, *Lectura del evangelio de Juan* II